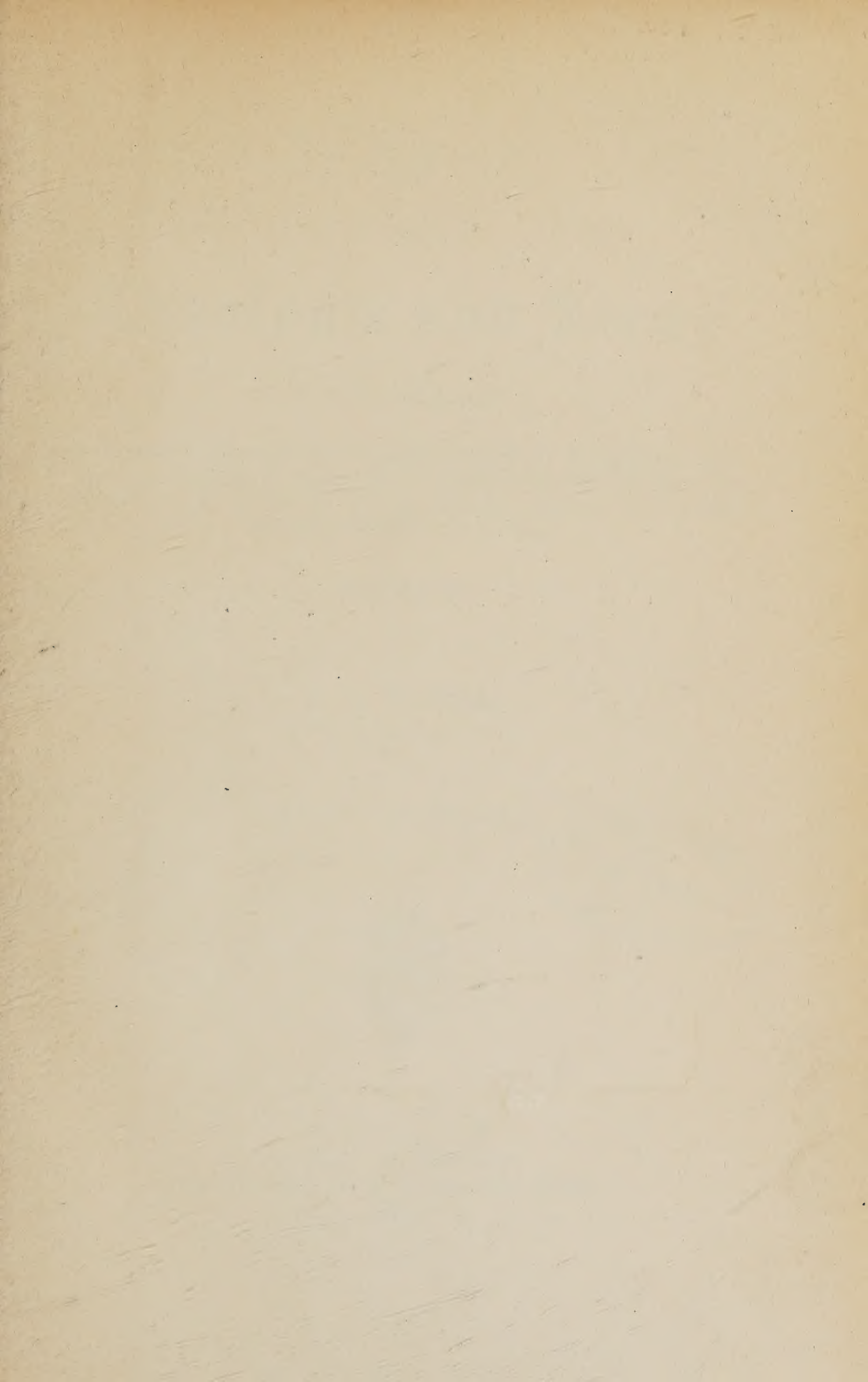
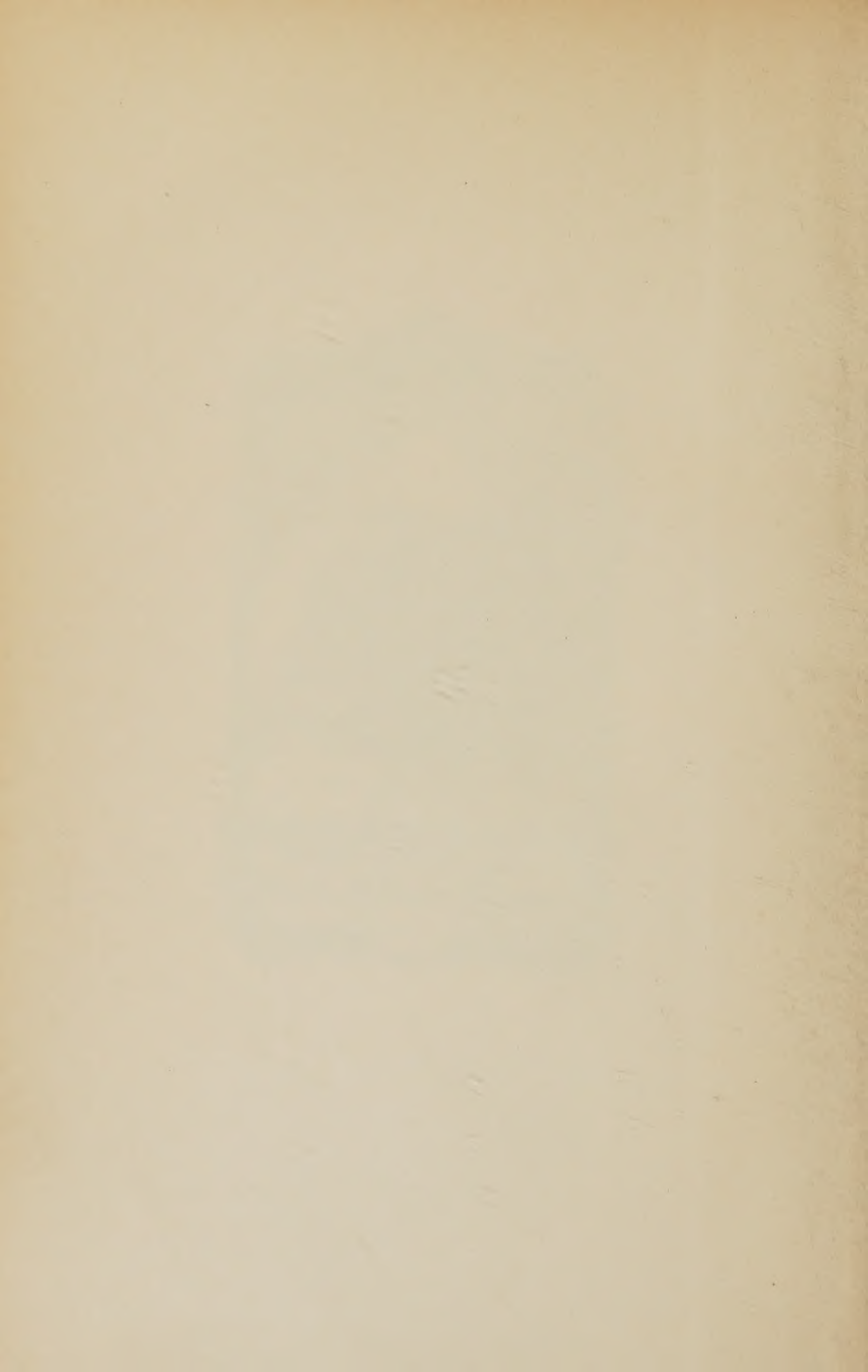






Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

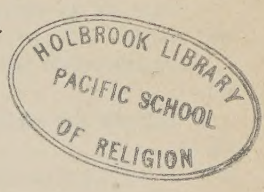
D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Halle a. S., D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,
Professor der Theologie in Tübingen.

Achter Jahrgang.

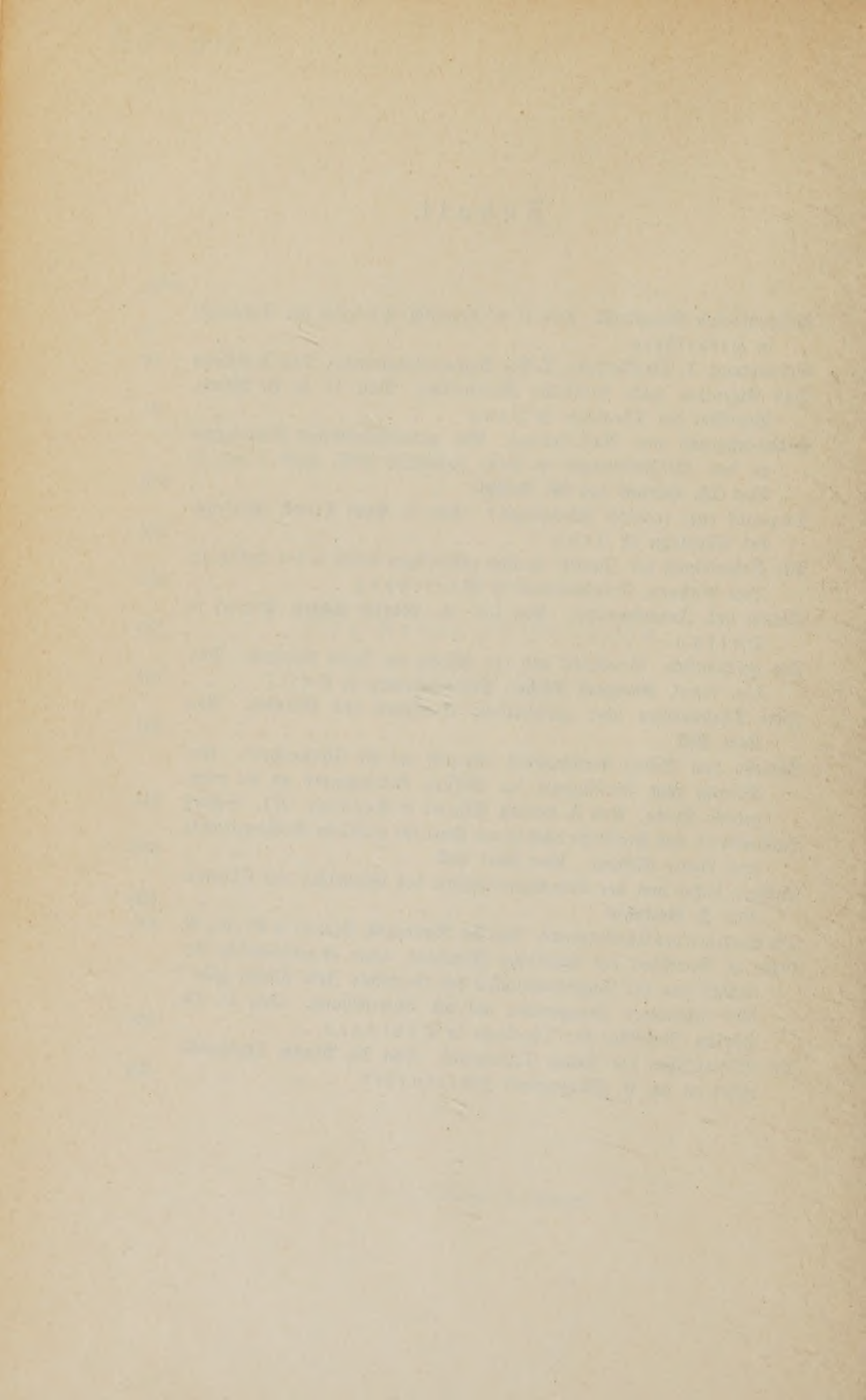




Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen.
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1898.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.



Geschichte und Metaphysik.

Von

Prof. D. E. Troeltsch.

Herr Professor Kaftan in Berlin hat vor kurzem in dieser Zeitschrift gegen meine ebenfalls hier veröffentlichten Aufsätze über „die Selbständigkeit der Religion" eine Entgegnung erscheinen lassen, in der er meine Anschauungen als das widerspruchsvolle Erzeugnis einer noch nicht zu Ende gekommenen Entwickelung bezeichnet und die Hoffnung ausspricht, daß bei Fortführung der wissenschaftlichen Selbstbesinnung die mir mit ihm und der sog. Schule Ritschls gemeinsamen Elemente die Oberhand über die der sog. liberalen Theologie und einer, wie es scheint, sehr ausgebreiteten Lektüre entstammenden metaphysischen Anwandelungen gewinnen möchten. Er meint, daß ich den Unterschied zwischen dem auf Werturteilen begründeten reinen Offenbarungsglauben und der einen metaphysischen Gottesbegriff aus der religionsgeschichtlichen Entwickelung herausschälenden oder auch in sie eintragenden Religionsphilosophie nicht recht verstanden und in dem Eifer, beide Standpunkte zu vereinigen, beide durch einander verdorben, also etwas recht Unhaltbares zu Tage gefördert hätte. Um meine Auffassung zurückzuweisen, stellt er zuerst in einem kurzen Abriß die konsequente und richtige Auflösung der von mir behandelten Probleme dar und kennzeichnet dann die Hauptirrtümer, durch die ich jene richtige Auflösung verfehlt habe. Es sind in der Hauptsache Fehler der Erkenntnistheorie und dadurch verursachte Neigungen zur Metaphysik, deren Rechtfertigung bei mir nicht weniger thöricht

ausgefallen ist als bei den anderen Gegnern der positivistischen Erkenntnistheorie, und die bei mir, der ich es besser gelernt habe, nicht wie bei jenen durch das Gesetz der Trägheit entschuldigt werden können. Ich kann in dieser Charakteristik auf keine Weise eine richtige Darstellung dessen finden, was ich in Wahrheit mit meinen Aufsätzen beabsichtigt habe. Kaftan ist dieser Absicht überhaupt gar nicht weiter nachgegangen, sondern hat mich nur an seiner Regel gemessen und korrigirt. Doch habe ich in der Tat vielleicht zu vielerlei auf einen kurzen Raum zusammengedrängt und dadurch auch bei anderen Anlaß zu Mißverständnissen gegeben. Ich benütze daher Kaftans Angriff dazu, die wesentlichen methodischen Voraussetzungen meiner Arbeit noch einmal gesondert darzulegen und gerade den Unterschied hervorzuheben, der meine Auffassung von derjenigen Kaftans und verwandter Theologen trennt. Die Differenz ist nicht uninteressant. Da Kaftan eine spezifisch christlich-theologische Methode behauptet und sie mit den übrigen Erkenntnismethoden kunstreich ins Gleichgewicht setzt, ich dagegen die Möglichkeit einer solchen gesonderten Methode bestreite und mich lediglich den in den Profanwissenschaften geübten, allgemeinen Methoden anvertraue, ist es der Gegensatz zweier Anschauungen, von denen die eine mehr bei Theologen, die andere mehr bei Nicht-Theologen zu herrschen pflegt, soweit diese letzteren zu religiösem Glauben sich persönlich bekennen. Ich möchte also den Unterschied und die Gründe meiner Position noch einmal kurz auseinandersetzen; auf die Aufstellungen Kaftans selbst möchte ich nur soweit eingehen, als es die Sache unmittelbar verlangt. Da Kaftan seine Widerlegung wesentlich mit einer Konstruktion meiner Entwickelung begründet, wird dabei mehrfach von dieser die Rede sein müssen, was ich den Leser zu entschuldigen bitte. Im Ganzen ist das jedoch kein Hindernis für eine rein sachliche Auseinandersetzung; denn solche Entwickelungen sind in der Regel typisch für die theologische Lage.

1.

Soll der Unterschied zwischen Kaftan und mir klar werden, so muß vor allem festgestellt werden, daß zwischen uns nicht der

Gegensatz von Metaphysik und Antimetaphysik, von spekulativer Religionsphilosophie und werturteilsmäßigem Glauben an das „Ideal“ im Vordergrunde steht. Dieser Gegensatz kommt bei uns erst in zweiter Linie nach einem anderen und folgt aus diesem anderen. Der eigentliche Unterschied ist vielmehr durch den Titel ausgedrückt, den Kaftan seiner Abhandlung gegeben hat, und der daher auch die Hauptmasse seiner Ausführungen im Grunde beherrscht. Es handelt sich um „die Selbständigkeit des Christentums“, die Kaftan durch meine Ausführungen gefährdet oder geleugnet glaubt, unter allen Umständen ganz anders sicher stellen will als ich. Freilich ist dieser Ausdruck ein sehr unbestimmter und führt, rein für sich genommen, irre. Kaftan hat ihn denn auch im Laufe der Darstellung näher bestimmt, wenn auch freilich immer noch nicht mit der Schärfe, die man wünschen möchte. Es handelt sich nämlich nicht um die inhaltliche Selbständigkeit des Christentums gegenüber anderen Religionen, die ich vielmehr unter Zurückweisung von Gelehrten wie Havet, v. Eicken, v. Hartmann, Renan u. a. ausdrücklich hervorgehoben und auf einen kurzen Ausdruck zu bringen gesucht habe; auch nicht um die Selbständigkeit gegenüber Philosophie und Metaphysik, die ich vielmehr von der Religion überhaupt und damit auch vom Christentum behauptet und ausführlich nachzuweisen gesucht habe. Es handelt sich in Wahrheit um die „Selbständigkeit des Christentums gegenüber der Religionsphilosophie“ d. h. gegenüber jedem Unternehmen, das Christentum auf gleichem Fuß mit den anderen Religionen zu behandeln, sich ihm erst von der allgemeinen Tatsache der Religion aus zu nähern, es in dem gleichen Grunde wurzeln zu lassen wie jene und für die Darstellung seines Inhaltes die gleichen Methoden anzuwenden wie bei jenen. Das Christentum ist „absolute“ Religion und daher unvergleichbar mit allen anderen, es ist „Offenbarung“ der unmittelbar göttlichen Wahrheit, der gegenüber alle anderen Religionen auf einer ganz anderen Art von Offenbarung beruhen. Man erkennt ohne weiteres: Was Kaftan will, ist der alle andere Religion vom Christentum absondernde, dualistische Supranaturalismus. Das Wort „absolute“ Religion bedeutet bei ihm nicht die

vollendende und abschließende Gestalt der Religion, sondern die im Unterschied von der menschlichen Bedingtheit aller andern Religion dem Christentum zukommende rein göttliche und unbedingte Wahrheit. Das Wort „Supranaturalismus“ ist von all den Erweiterungen und Zweideutigkeiten fern zu halten, die es heute mit Recht oder Unrecht oft an sich angesetzt hat. Es bedeutet für ihn nicht den Supranaturalismus, der in der Religion überhaupt und im Christentum besonders ein übernatürliches Element d. h. eine über die gegebene Lage, über Sinnlichkeit und natürliches Begehren hinausführende ideale Erhebung anerkennt, sondern denjenigen, der nur im Christentum Uebernatürliches und zwar ein von der bloß ethisch-religiösen Uebernatürlichkeit spezifisch verschiedenes Uebernatürliches behauptet. Kaftan begründet zwar diesen Supranaturalismus nicht so scharf und deutlich, wie ihn andere Theologen zu begründen pflegen, weder mit dem Hinweis auf eine ganz eigenartige, dem Christentum eigentümliche Offenbarungskausalität oder das Wunder, obwohl Kaftan das Wunder anerkennt und gegen die „Mär von den Naturgesetzen“ in Schutz nimmt, noch mit der Berufung auf eine in Bekehrung und Glaube innerlich erfahrene, streng übernatürliche, in der unerlösten Welt nirgends wirksame Erlösungskausalität, obwohl er auch dieses Argument gelegentlich sehr zu schätzen weiß. Auf die genauere Begründung und Darlegung seiner supranaturalistischen Offenbarungstheorie, die natürlich auch er mit einer wissenschaftlichen Gesammtanschauung zu vermitteln gesucht hat, braucht hier noch nicht eingegangen zu werden. Auch ohne das kann an seiner Meinung und Absicht kein Zweifel sein, wie ja auch sein gegen mich gerichteter Aufsatz in seinem positiven Teil nicht viel mehr als ein Bekenntnis dieser Meinung und Absicht ist. Er ist strenger Supranaturalist, wie aus seiner Christologie hervorgeht, die nur die kirchliche Lehre ohne die Zweinaturen-Lehre ist, und wie sich in jeder Zeile bekundet, die er gegen halbe oder ganze Gegner eines solchen Supranaturalismus richtet. Er nimmt gerade in dieser Hinsicht mit Recht in Anspruch, den Orthodoxen und Pietisten nahe zu stehen. Was diesen Charakter seiner Grundanschauung mitunter verdunkelt, ist ein anderer seine Theologie ebensosehr charakterisierender Zug,

seine ernste und gründliche Anwendung historisch-kritischer Methoden auf die Ueberlieferung, die von jener übernatürlichen Offenbarung zeugt. Dadurch empfängt bei ihm wie bei anderen diese Uebernatürlichkeit eine gewisse Unbestimmtheit, bei der man sich auf den Anspruch des Christentums, schlechterdings unvergleichliche und unmittelbar göttliche Offenbarung zu sein, und auf den praktisch-innerlichen, nicht doktrinär-mechanischen Charakter dieser Offenbarung zurückzieht und die bestimmtere Ausdrucksweise der alten supranaturalistischen Terminologie vermeidet. So kommt es auch, daß die von Kaftan im Gegensatz gegen mich betonten Worte „Selbständigkeit", „Absolutheit", „Offenbarung", „Ideal", einen zwar sehr allgemein lautenden Klang, aber doch einen sehr bestimmten Sinn haben. Es sind das alles Worte, welche die dem modernen Bewußtsein gerade durch historische Forschung sich überall aufdrängende Analogie des Christlichen und Außerchristlichen irgendwie anzuerkennen scheinen und dadurch annehmbar gemacht werden können, bei denen aber dann die genauere theologische Deutung doch gerade diese Analogie wieder ausmerzt oder doch „um der Selbständigkeit willen" auf das Maß der Bedeutungslosigkeit herabdrückt.

Gerade diese Frage des Supranaturalismus ist es aber, die uns vor allem trennt. Von einer ähnlichen Position wie Kaftan ausgehend habe ich doch den Zwang der historisch-kritischen Methode viel stärker empfunden, die einmal zugelassen sich keine Grenzen mehr ziehen läßt und am natürlichen Geschehen ausgebildet bei der Anwendung auf Uebernatürliches dieses notwendig in natürliches d. h. allem übrigen analoges auflöst. In erster Linie sind es daher die geschichtlichen Thatsachen, also von aller Metaphysik unabhängige Gründe, die diesen Supranaturalismus unmöglich machen, wie denn auch die ungeheure Mehrzahl der Historiker ihn völlig aufgegeben hat. Man vergegenwärtige sich nur einmal die Lage der Forschung, die, so unfertig sie ist, doch für unsere Frage deutlich genug spricht. Man hat es längst aufgegeben, das Christentum unmittelbar und ausschließlich an das Alte Testament und durch dieses an den Anfang der Menschheit anzuknüpfen. Es ist mitsamt seiner israelitischen Vorgeschichte eine

junge Religion, vor der unermeßliche und unerforschliche Zeiträume liegen. Seine Entstehungsgeschichte zeigt es tief verflochten in die allgemeine europäisch-asiatische Geschichte der letzten sechs oder sieben Jahrhunderte v. Chr. Es setzt die Zertrümmerung aller Nationalreligionen durch die großen asiatischen und hellenistischen Reiche und schließlich durch das römische Reich, zugleich die Bildung einer Weltkultur mit gewissen entgegenkommenden ethischen Ideen voraus. In den großen asiatischen Kämpfen gewinnt die Religion Israels die Gestalt, die sie den politischen Untergang des Volkes zu überdauern und das Christentum aus sich zu erzeugen fähig macht. Weitere wichtige Voraussetzungen des Christentums, der Auferstehungsglaube, die Eschatologie mit ihren Vorstellungen von Weltende und Gericht, die Individualisirung der Religion ergeben sich aus den Kämpfen und Berührungen des exilischen und nachexilischen Judentums mit den umgebenden religiösen und kulturellen Mächten. Einmal so durch Zusammenfassung und Neugestaltung all dieser Ideen aus dem Judentum entbunden vermag es nur zu siegen, weil es auf dem Trümmerfeld der Nationalreligionen keinen ebenbürtigen Gegner, wohl aber viele entgegenkommende Neubildungen vorfindet. Es kann seinen tiefen ethischen und religiösen Gehalt nur entfalten, wo es den Geist griechischer Humanität und griechischen Denkens in sich einschmelzt, während es überall auf kulturlosem Boden zur Fratze wird. Es setzt diesen Assimilationsprozeß auf seinem ganzen weiteren Entwicklungsgange fort, es saugt germanische Treue und Naturkraft, mittelalterliche Phantastik und Romantik, modernen Individualismus und Subjektivismus in sich auf, um heute bei allen seinen Gläubigen von dem alten eschatologischen und weltflüchtigen Christentum sich offenkundig zu unterscheiden. Alles das zeigt eine Verflechtung von Christlichem und Außerchristlichem, eine Abhängigkeit von der Gesammtlage, die zwar die Selbständigkeit des Christentums nicht aufhebt, es vielmehr als eine Erscheinung von ungeheurer Assimilationskraft zeigt, die aber doch eine Scheidung von Natürlichem und Uebernatürlichem, menschlich Bedingtem und unmittelbar Göttlichem unmöglich macht. Dagegen ist alles das sehr verständlich und ohne Bedenken, wenn wir die Sache so ansehen, daß das Christentum

als prinzipiell neue Religionsstufe alle seine Vorläufer und alle ihm entgegenkommenden wahlverwandten Kräfte vereinigt, wenn die Religionen alle unter sich wesensverwandt sind und nur im Christentum zu ihrem Sammelpunkt zusammenströmen.

Zweifellos beruht die Eigentümlichkeit und selbständige Kraft des Christentums auf der Persönlichkeit seines Stifters. Aber gerade bei dieser Persönlichkeit stehen die Dinge ebenfalls so, daß keine strenge Scheidung von Natürlichem und Uebernatürlichem möglich ist. Die geschichtliche Forschung von Straußens Leben Jesu bis zu den modernen Studien über Predigt und Selbstbewußtsein Jesu läßt darüber keinen Zweifel. Wir erblicken die Persönlichkeit Jesu doch nur durch den Schleier einer Ueberlieferung, der so grundlegende Dinge wie Chronologie und örtliche Verteilung der Wirksamkeit Jesu, die Namen der Apostel und das Datum des Todestages verhüllt. Ist es wahrscheinlich, daß, wo die Ueberlieferung so durch und durch menschlich und natürlich ist, das Objekt dieser Ueberlieferung selbst etwas schlechthin Uebernatürliches sei? Die Antwort wird uns obendrein durch die Analyse des sichersten Bestandteils der Ueberlieferung, der Herrenworte, mit jedem Tage deutlicher gegeben. Bei aller gewaltigen Originalität sehen wir doch Jesus überall unbefangen an jüdische Spruchweisheit und an nachexilische Apokalyptik anknüpfen und besonders die letztere tief mit seinen eigensten Gedanken verweben. Eine Geschichte der in der Predigt Jesu und im Neuen Testament vereinigten Begriffe, von der wir bis jetzt wegen der üblichen dogmatischen Isolirung des Neuen Testamentes nur Fragmente haben, würde uns außerordentlich verzweigte und komplizirte Voraussetzungen der Predigt Jesu enthüllen. Was es Neues bringt ist wesentlich die tiefe und lebendige Conzentration aller bisherigen religiösen und ethischen Gedanken durch die Verheißung des Gerichtes, Weltendes und Gottesreiches und durch die Forderung der wahren Gerechtigkeit vor dem Angesichte Gottes, die beide aufs innigste geknüpft sind an seine eigene Autorität und einzigartige Gottesgemeinschaft. Hierin liegt der Keim all der gewaltigen Umwälzungen, die das Christentum in der menschlichen Seele hervorgebracht hat. Alles das ist auch ganz unbedenklich, wenn Jesus das Erbe lebendiger und auch un-

mittelbar aus Gott stammender Frömmigkeit in seine eigene Gottes-gemeinschaft aufnimmt und durch diese Conzentration und Neuge-staltung eine neue, aber nicht schlechthin andersartige Stufe der Frömmigkeit erreichen läßt. Aber es wird angesichts dieser Tat-sachen doch ganz unmöglich, Natürliches und Uebernatürliches zu unterscheiden. Die ganze Unterscheidung erweist sich als überhaupt auf die Tatsachen nicht passend.

Zuletzt sei noch an die Analogieen auf anderen vom Christen-tum ganz unabhängigen Religionsgebieten erinnert, die von der sich immer mehr ausbreitenden Religionswissenschaft uns allmählich dicht unter die Augen gerückt worden sind. Hier begegnen wir einer Macht und Lebendigkeit der Frömmigkeit, die sich in ihrer Empfindungsstärke in nichts von der christlichen unterscheidet und den gleichen unmittelbaren Zugang zu Gott zu haben behauptet. Die Gesetze der religiösen Vorstellungs- und Gemeinschaftsbildung, des Gefühls- und Stimmungslebens, der kultischen Formen sind hier den Erscheinungen auf dem Gebiete des Christentums völlig analog. Wie können wir hier dieselben Vorgänge auf der einen Seite natürlich und auf der andern übernatürlich erklären wollen? Vor allem treffen wir auch eine ganze Reihe wichtigster inhaltlicher Parallelen, den Zug zum Universalismus, der bald mehr, bald weniger gehemmt, bald tiefer, bald loser im Wesen des Gottes-begriffes begründet doch in allen Haupterscheinungen als Grund-trieb aller Religion hervorbricht, eine Vergeistigung und Versitt-lichung Gottes, die an Israelitisches und Christliches oft nahe heranstreift, eine religiös begründete Ethik der Liebe und Milde, eine Gewißheit der Erlösung und des Seelenfriedens, in der wir Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Bein erkennen müssen. Derartige Erscheinungen nötigen uns doch geradezu, die Religion überhaupt einheitlich zu behandeln, in der Fülle ihrer konkreten Bildungen doch eine völlig homogene Grunderscheinung anzuerkennen, und wer überhaupt in der Religion eine wirkliche Beziehung auf die übersinnliche Welt glauben zu dürfen gewiß ist, wird in alledem die allgemeine Uebernatürlichkeit und Erlösungs-kraft der Religion anerkennen, einen überall wirksamen Trieb zur Erreichung des Zieles, das wir im Christentum erreicht sehen und

dessen Erreichung bei jenen durch verschiedene Gründe verhindert worden ist. Buddha, Platon, Epiktet, Mohammed, Dschellaleddin Rumi, Plotin u. a. müssen doch immer wieder unser Nachdenken in diese Richtung leiten. Nur wer die Religionsgeschichte lediglich als apologetischer Jäger durchstreift und bloß auf das Wild von Beweisen für die Minderwertigkeit außerchristlicher Religionen lauert, aber nicht wer als stiller und ehrfürchtiger Wanderer diese erhabene Wunderwelt durchzieht, kann von solchen Streifzügen seinen Supranaturalismus unversehrt nach Hause bringen.

Die historische Aufgabe der Theologie besteht nicht bloß darin, das Maß von Glaubwürdigkeit und Authentie der biblischen Schriften durch fortwährendes Markten um ihren geschichtlichen Wert festzusetzen und dabei größere oder geringere Zugeständnisse an die „Kritik“ zu machen, sondern vor allem darin, die Gesammterscheinung des Christentums in ihren historischen weitverzweigten, überall mit anderen Entwickelungen zusammenhängenden Voraussetzungen zu verstehen und dieses Verständnis an der Heranziehung des gesammten religiösen Tatsachenmaterials zu gewinnen. Nur so lernt man, wie eine Religion entsteht und wächst, und nur so wird man zugleich den oft sehr auffallenden Analogieen gerecht, die uns in der späteren Geschichte des Christentums und in außerchristlichen Religionsgebieten entgegentreten und uns schon ganz von selbst zu Fragen und Vergleichen auffordern. Aus religionsgeschichtlichen Studien hervorgehende Erwägungen dieser Art haben mich, so gut wie die ungeheure Mehrzahl der auf diesem Gebiet arbeitenden Forscher, schließlich genötigt, jeden Rest von Supranaturalismus aufzugeben, der dem Christentum zum voraus eine ganz andersartige Stellung innerhalb der Religionsgeschichte ausmacht, sei es nun daß es als übernatürliche Religion der natürlichen, als besondere Offenbarung der allgemeinen, als Erfüllung dem Bedürfnis, als Wirklichkeit dem Postulat gegenübergestellt werde, sei es daß diese Sonderstellung mit äußeren oder inneren Wundern oder mit irgend etwas anderem bewiesen werde. In meinen Aufsätzen suchte ich die Consequenz dieser Einsicht zu ziehen. Ich habe als Grundlage der Theologie eine Religionsphilosophie gefordert und skizzirt, die sich erst von der Gesammterscheinung der

Religion und einer Untersuchung ihres geschichtlichen Entwickelungsganges aus an die Frage nach dem Wahrheitswert der einzelnen Religionen begiebt und rundweg darauf verzichtet, das Christentum rein für sich allein und aus sich allein zum voraus für die normale Wahrheit zu erklären. Was Kaftan gegen diese Consequenz in seinem Angriff eingewendet hat, kann sie schwerlich erschüttern. Unter dem Titel, die notwendige Anerkennung der Selbständigkeit des Christentums zu fordern, hat er eigentlich nur hervorgehoben, 1) daß die Beanspruchung einer solchen supranaturalistischen Sonderstellung des Christentums doch nicht einfach ignorirt werden dürfe, sondern selbst eine alles Nachdenkens werte Tatsache sei und daß der Wahrheit dieses Anspruches keinerlei Unmöglichkeit entgegenstehe. Dazu hat er 2) die Behauptung hinzugefügt, daß auch eine die supranaturalistische Sonderstellung von Hause aus behauptende Theologie die Analogieen in fremden Religionen richtig würdigen und das relative Recht der von mir geforderten, alle Religionen auf gleichem Fuße behandelnden Religionsphilosophie mit den notwendigen Einschränkungen zugestehen könne, also vor dieser in gewisser Hinsicht berechtigten modernen Forderung in keiner Weise die Segel zu streichen brauche.

Was nun das erste betrifft, so ist natürlich auch für mich und meines Gleichen jener Anspruch eine „alles Nachdenkens werte Tatsache". Nur giebt es hierbei zweierlei Arten von Nachdenken mit entsprechend zweierlei Ergebnissen: entweder man erkennt diesen Anspruch als einen ohne weiteres überwältigenden und glaubenwirkenden an und erweist sein Recht durch den Aufweis einer diesem schlechthin einzigartigen Anspruch entsprechenden einzigartigen metaphysischen Kausalität, aus der er hervorgeht und die, wie immer gefaßt und bewiesen, doch allein das Christentum als etwas schlechthin Göttliches den übrigen bloß menschlichen Wahrheiten gegenüberstellen kann, oder man sucht diese Tatsache ohne Heranziehung einer solchen Begründung und unter vorläufiger Beiseitestellung der Wahrheitsfrage in ihrem Verhältnis zu dem übrigen Tatsachenmaterial der Religionsgeschichte, den psychologischen Bedingungen und Verfahrungsweisen des religiösen Denkens, den die Religionsgeschichte des Altertums umspielenden allgemeinen Vor-

stellungen über das Wesen der wirkenden Kräfte in Natur und Geschichte, der in ähnlichen Ansprüchen anderer Religionen hervortretenden Entwickelungstendenz der Religion zu verstehen und schließlich zu würdigen. Bei der bloßen Tatsache als solcher kann man nicht stehen bleiben. Am Vergleichen erwacht vielmehr der Zweifel und nur durch Vergleichen kann der Zweifel überwunden werden, indem dabei das lediglich Gegebene auf ein Allgemeineres reduzirt und dadurch überhaupt erst für Nachdenken und Wissenschaft anfaßbar gemacht wird. Das geschieht sowohl bei der ersten als bei der zweiten Art des Nachdenkens. Im ersten Falle wird argumentirt: „Was nicht aus natürlicher, sondern aus übernatürlicher Kausalität hervorgeht, ist im Gegensatze zu menschlicher Relativität absolut göttlich. Das Christentum beruht auf Wundern, vor allem auf dem Wunder der Person Jesu, und vollzieht sich in Wundern, vor allen den Wundern der Bekehrung und Wiedergeburt. Also ist das Christentum im Gegensatze zu aller menschlichen Relativität absolut göttlich." Im zweiten Falle wird — Glauben an die Religion überhaupt vorausgesetzt — aus dem Tatsachenmaterial ein Entwickelungsgesetz gesucht, aus dem sich die verschiedenen Offenbarungs-, Universalitäts- und Alleinwahrheitsansprüche in ihrem Verhältnis zum Wesen der Religion und ihrer Geschichte erklären und ihr verschiedener Charakter und Wahrheitswert gegen einander abstufen läßt. Erwägungen wie die oben angestellten nötigen zu dieser zweiten Art des Nachdenkens.

Zu ihnen möchte ich noch zwei weitere Bemerkungen hinzufügen. Der Universalitätsanspruch des Christentums ist zwar allerdings ein besonders intensiver, und es fühlt seinen Abstand von anderen Religionen allerdings in einem besonderen Maße. Ich habe mich bemüht zu zeigen, wie dies in seiner religiösen Eigenart innerlich begründet ist. Aber dieser Anspruch ist doch keineswegs ein völlig einzigartiger und nicht ohne sehr schlagende Parallelen. Das Judentum, der Islam, der Zoroastrismus, der zu einer Offenbarungsreligion gewordene Buddhismus, der Manichäismus, der Neuplatonismus, viele der kleinen synkretistischen Religionen in der Zeit der großen Götterdämmerung, die dann von Christentum oder Islam aufgesogen worden sind, bieten alle einen sehr

energischen Anspruch auf übernatürlich göttliche Offenbarung oder Alleinwahrheit oder Universalität dar. Schließlich wiederholt sich doch auch derselbe Parallelismus in den Ansprüchen der verschiedenen christlichen Konfessionen. Freilich sind die Unterschiede für eine feinere Analyse leicht zu erfassen und aus der Verschiedenartigkeit der religiösen inneren Substanz dieser Religionen zu begreifen und gegeneinander abzustufen. Aber es sind doch immer Unterschiede an einem Gemeinsamen, an der aller höher entwickelten Religion einwohnenden Tendenz auf Universalität und göttliche Offenbarheit. Diese Tatsachen sind doch auch alles Nachdenkens wert, umsomehr als über sie weniger nachgedacht zu werden pflegt wie über den isolirten christlichen Anspruch. Die Art, wie Kaftan diese Bedenken beseitigt durch den Satz: „Ich lasse dahin gestellt, inwieweit dasselbe bei anderen Religionen wiederkehrt", kann wenig helfen, da es gerade dieser Umstand ist, der am wenigsten dahingestellt bleiben darf [1]). Ferner ist aber doch auch der Anspruch des Christentums auf ausschließende Uebernatürlichkeit keineswegs so durchgängig und eindeutig, daß er ganz einfach als sein wesentlichster Charakterzug bezeichnet werden dürfte. Die Predigt Jesu kennt den ganzen Gegensatz gar nicht. Für sie liegt die Erlösung und damit die übernatürliche Haupttat Gottes überhaupt nicht in der Geschichte, sondern in der Zukunft, im bevorstehenden Weltende, wo das Reich kommen wird und die Gerechten ihren Lohn empfangen werden. Er selbst knüpft bei aller Betonung seiner eigenen Gottesgemeinschaft doch unbefangen an alles sich ihm Darbietende an, und erkennt die supranaturalistische Betrachtung überhaupt für alles Leben und alle Geschichte an, ohne sie besonders zu betonen, da der Gegensatz fehlt. Sein Vater wirkt überall frei, wie er will, und offenbart bald Heiden, bald

---

[1]) Ein sehr lehrreiches Beispiel hierfür habe ich aus dem mohammedanischen Theologen Ghazzali angeführt in meiner Besprechung von Köstlins „Glaube" Gött. Gel. Anz. 1896 Sept. Wenn Kaftan meint, daß angesichts der Energie des supranaturalistischen Anspruches des Christentums „vielmehr die Abweichung davon als die Uebereinstimmung damit der Rechtfertigung bedürfe," so möchte ich nur sagen, daß die katholische Dogmatik ebenso von dem Anspruch der katholischen Kirche zu reden pflegt.

Samaritern, bald den Kindern und bald den Jüngern, was Fleisch und Blut nicht aus sich selbst vermag. Wer nicht wider ihn ist, ist für ihn. Erst die Verlegung der Erlösung vom Weltende in die Person und das Werk Jesu und damit in die Geschichte und Gegenwart veranlaßt in der apostolischen Predigt die strenge Scheidung der erlösten und der unerlösten Welt und die Zurückführung der Erlösung auf besondere, nirgends sonst waltende übernatürliche Kräfte. Aber auch hier fehlt noch der scharfe Gegensatz natürlicher und übernatürlicher Wahrheit, und auch hier ist im Geiste noch ein Prinzip lebendiger, göttlicher Kraft, die wirkt, wo sie will, und nicht an eine strenge Abfolge vom übernatürlichen Erlösungswerke gebunden ist. Noch fehlt es der Uebernatürlichkeit an Consistenz, Bewußtheit und Ausschließlichkeit, noch wird die psychische Menschheit durch eine in sich zusammenhängende, überall übernatürliche Offenbarungspädagogik zum Reiche der pneumatischen geführt. Auch die Anwendung des Logosbegriffes auf die Gottesoffenbarung in Christus, die ja von Hause aus ein Mittel sein soll, außerchristliche und christliche Offenbarung aufeinander zu beziehen, schwankt bekanntlich zwischen sehr starker Annäherung an die runde Anerkennung der außerchristlichen Erkenntnis und zwischen strenger, aber nie ganz durchgeführter Sonderung beider. Der Christus der alexandrinischen d. h. der ältesten Theologie der Kirche, die den Namen verdient, ist geradezu die besondere Incarnation der allgemeinen menschlichen Vernunft und die Uebernatürlichkeit göttlicher Wirkungen ist für sie bei Philosophen und bei Propheten vorhanden und zugleich überall beisammen mit der teuflischer und dämonischer. Erst die Herausarbeitung der strengen Erbsünden- und Urstandslehre in ihrer Beziehung auf die Erlösung als eine übernatürliche Wiederherstellung des Urstandes sowie die strenge Ableitung aller Heilswirkung von dem Erlösungswunder durch dessen Beziehung auf die übernatürliche Heilsanstalt der Kirche hat den strengen Supranaturalismus vollendet, der dann die kirchlichen Lehrsysteme und besonders den Augustinismus Luthers tief durchdrungen hat. Aber dieser ganze, alles Außerchristliche auf Natur und Vernunft begründende, dadurch zur Sünde herabsetzende und dem Christentum als der übernatürlichen Erlösung gegenüber-

stellende Supranaturalismus ist erst ein Erzeugnis der Theologie und Reflexion, insbesondere des Bedürfnisses, das Heil in der Kirche streng zu localisiren, aber der naiven Religion ist er ganz fremd. Sie lebt aus Gott und schöpft aus Gott und hofft den Tag, da wir Gott in seiner Herrlichkeit und Herrschaft schauen dürfen, aber sie hat kein Bedürfnis nach einem Nachweis, daß Gott sonst nirgends spreche und überall sonst nur „Natur" sei. Genau so steht es mit dem streng durchgeführten Offenbarungsbegriff im Christentum und anderwärts. Die Conzentration der Offenbarung an einem bestimmten Punkt, wo sie allein unmittelbar gewirkt hat, ihre Umgrenzung auf eine Person oder ein Buch oder ein Kircheninstitut ist immer erst Erzeugnis einer Theologie und niemals der Glaube der naiven Religion, die Gott so lebendig vor sich hat, daß sie seine einzelnen Offenbarungen überall erwartet und auch in Jesus Gott erkennend doch nicht ihn allein zur Offenbarung macht oder eine allgemeine Offenbarung gegen besondere kontrastiren müßte. Die ganze, für eine solche Theorie notwendige Lehre von der sündhaften Natürlichkeit alles Außerchristlichen ist der Predigt Jesu vollkommen fremd und gerade darin liegt ihre naive Größe gegenüber den theologisirenden Betrachtungen, die das Heil des Evangeliums nur dann erst sicher zu haben glauben, wenn sie nirgends sonst die Möglichkeit des Heils zugestehen. Kaftan hat freilich in seinem „Wesen der christlichen Religion" das Christentum so zu schildern gesucht, daß ein solcher Supranaturalismus als sein eigentlicher Kern und die ausschließliche Uebernatürlichkeit der Person Jesu als sein Hauptinhalt erscheint. Als Korrelat hierzu erscheint dem entsprechend auch bei ihm eine derartige Theorie von der Erlösung, welche in der christlichen Erlösung allein Erlösung, weil übernatürliche Erlösung von dem natürlichen Zustande der Sünde erkennt. Aber diese ganze Darstellung ist auch eine durch und durch dogmatische, die so sich kein Historiker aneignen kann. Kaftan faßt die poetische, nüancenreiche, sich endlos wandelnde und brechende Geisteswelt des Christentums mit einer alles dogmatisch versteinernden Hand an, die dadurch nicht leichter wird, daß der Handschuh der formalen, aus der allgemeinen Religionswissenschaft gewonnenen Fragestellungen darüber gezogen ist.

Indem Kaftan das Nachdenken vor allem an diesem Anspruch festzulegen sucht, ist seine Methode die, zuerst das Christentum einfach mit dem ausschließenden Supranaturalismus zu identifiziren und dann zu erklären, daß das Christentum nur so zu haben ist und darum jener Anspruch einfach so anzuerkennen ist, wie er sich giebt. Allein angesichts der Religionsgeschichte ist dieser Anspruch eben nicht einfach annehmbar, und wäre das Christentum mit ihm unlösbar identisch, dann wäre es eben auch um seine Wahrheit, wenigstens um die Möglichkeit, wissenschaftlich von ihr zu handeln, geschehen. Die Frage ist daher gerade die, ob es ohne jene supranaturalistische Form möglich ist oder nicht. Und für die Beantwortung dieser Frage ist gerade die Erkenntnis der analogen Ansprüche anderer Religionen, der komplizirten Motive, aus denen die supranaturalistische Reflexion entspringt, und der antiken Denkweise, der er von Hause aus nahe lag, von größter Wichtigkeit. Erst das achtzehnte Jahrhundert hat mit der supranaturalistischen Denkweise konsequent und prinzipiell zu brechen begonnen, und die Hauptfrage für das Christentum ist seitdem, wie es sich zu dieser Wandelung der allgemeinen Denkformen stellt. Dabei ist wichtig zu beachten, daß auch jener Bruch zunächst lediglich aus logischen Erwägungen über die Möglichkeit der Gewißheitsbeweise und aus historischen Reflexionen auf die konkurrirenden Ansprüche der verschiedenen Religionen und Konfessionen hervorgegangen ist. Die monistische und naturwissenschaftliche Bekämpfung des Wunders hat erst lange nachher zu wirken begonnen, und bis heute sind die Argumente Humes wichtiger als die Spinozas [1]). Unter dem Eindruck dieser Lage haben die tiefsten Denker der letzten hundert Jahre ihre Arbeit darauf gerichtet, Religion und Christentum ohne derartige supranaturalistische Begründung zu verstehen und zu würdigen. Das ist doch eine Tatsache, die Eindruck machen kann und jedenfalls mir großen Eindruck gemacht hat. Mit Lessing, Kant und Schleiermacher und vielen anderen bin ich der Meinung, daß das Christentum trotz dieser Wandelungen seine Wahrheit und seine erlösende Kraft behauptet und daß sein Wesen

---

[1]) Vgl. meinen demnächst erscheinenden Artikel Deismus HRE³.

ohne jene supranaturalistischen Denkformen dargestellt werden kann. Den Anspruch ohne supranaturalistische Form und Begründung zu verstehen und zu rechtfertigen, ist die Art des Nachdenkens, die ich in meinen Aufsätzen auf ihn gerichtet habe. Soviel an meiner dort gegebenen Darstellung zu verbessern sein mag, die Methode selbst ist die meines Ermessens durch die wissenschaftliche Lage und durch die religionsgeschichtlichen Tatsachen geforderte.

Ueber die beiden Betrachtungen, die Kaftan dieser Betonung des geschichtlichen Anspruches hinzufügt, kann ich kurz hinweggehen. Es ist ganz richtig, daß wir in der vollendeten Religion keine abstrakte Allgemeinheit, sondern wie in allen geschichtlichen Idealen eine aus der Geschichte erwachsene konkrete Größe zu erwarten haben, und daß wir, wie im sittlichen und religiösen Leben überall, von historisch gewordenen Mächten als Autoritäten abhängig sind. Allein das beweist nicht, daß jene Konkretheit oder diese Autorität gerade in dem supranaturalistischen Charakter liegen müsse, welcher Charakter ja gerade durch die hiemit angerufenen Analogieen auf anderen Gebieten des Lebens in Frage gestellt ist. Viel wichtiger ist der zweite gegen mich erhobene Haupteinwand, daß auch bei einer rein auf die supranaturale Offenbarungsautorität erbauten und die Religionsphilosophie ablehnenden Theologie eine wissenschaftliche Beziehung auf die Religionsgeschichte möglich sei, ja daß erst unter dieser Voraussetzung eine wirklich wissenschaftliche Beziehung auf sie zu Stande komme. Es sei eine abstrakte Gleichmacherei, die Religionen als gleichmäßige Größen zu behandeln, ohne auf ihre konkreten Unterschiede zu achten, und vollends das Ideal d. h. die gelten sollende, wahre Religion lasse sich aus der Religionsgeschichte in keiner Weise gewinnen, sondern nur aus der Offenbarung und dem christlichen Glauben selbst. Aber das so zum voraus und selbständig für sich festgestellte Ideal könne dann sehr wohl in Beziehung zur Religionsgeschichte gestellt werden, indem nämlich aus der empirischen Religionsgeschichte die gemeinsamen und wiederkehrenden formalen Merkmale abstrahirt werden und das so gewonnene Schema auf die christliche Religion als Fragestellung angewendet wird. Dadurch werde die Auffassung der christlichen Religion geregelt und erleichtert und das

Wesen des Objektes methodisch sicher erfaßt, das auf Grund der Offenbarung als übernatürliche Größe und absolute Wahrheit erkannt wird. Ist es in diesem Charakter anerkannt, dann können von ihm aus wieder die vor- und außerchristliche Religionsgeschichte unter den Gesichtspunkt einer allgemeinen und vorbereitenden Offenbarung gestellt werden, in der die natürliche Vernunft unter Gottes Wirkung die Postulate hervorgetrieben hat, welche dann vom Christentum erfüllt werden. Aber diese Argumentation ist doch eine überaus künstliche. Der Kaftan'sche Lieblingssatz von der Trennung zwischen Ideal und Geschichte muß an einem späteren Orte besprochen werden. Jedenfalls kann er nicht hindern, die Religionen insgesammt auf gleichem Fuße zu behandeln, wenn doch die Tatsachen eine solche Gleichheit fordern. Er könnte höchstens die Anerkennung irgend einer Religion als der vollendeten und abschließenden unmöglich machen. Der andere Lieblingssatz, daß man historische Größen in ihrer konkreten Individualität auffassen müsse, kann doch nur die Auflösung der historischen Religionen in ein angebliches Wesen der Religion verhindern, aber kein Vorurteil dafür erwecken, daß eine Religion übernatürlich und die anderen natürlich zu verstehen seien. Dabei würden dann die natürlich zu erklärenden Religionen erst recht als gleichartige Masse behandelt und die ganze Anerkennung individueller Besonderheiten nur in eine verschiedene Beurteilung der so gebildeten Gruppen auslaufen, vermöge deren alle nichtchristlichen Religionen als natürlich, die christliche als übernatürlich beurteilt werden (Wesen [2] S. 9). Aber diese Verwertung der Bekämpfung der Allgemeinbegriffe ist, wie es immer mit dem Prinzip selbst stehen möge, jedenfalls eine seinem eigentlichen Sinn ganz fern liegende theologische Ausnützung. Vor aber allem sieht man nicht recht ein, welchen Sinn unter diesen Umständen die Abstraktion formaler Kategorieen von den außerchristlichen Religionen und die Anwendung dieses Schemas auf das Wesen des Christentums haben soll. Entweder ist die Offenbarung wirklich genügende, vollkommene von Gott gewirkte Offenbarung, dann wird es der von anderen Religionen abstrahirten Kategorieen nicht bedürfen, um Inhalt und Wesen der Offenbarung erst klar erkennen zu lassen. Oder diese Kate-

gorieen sind wirklich als Schluß vom Ganzen auf das einzelne zu dessen Verständnis nötig und sind wirklich von den nichtchristlichen Religionen auf die christliche übertragbar, dann kann dies doch wohl nur deshalb der Fall sein, weil zwischen ihnen und dem Christentum mehr als formelle Analogie, nämlich auch eine innere genetische Wesensverwandtschaft besteht. Ja schon die bloße Anerkennung formeller Analogieen würde den Schluß auf inhaltliche Analogie und einheitlichen genetischen Zusammenhang nahe legen, wie denn auch dieser Schluß von allen gezogen wird, die diese Analogieen ernstlich ins Auge fassen, aber nicht zum voraus durch die Behauptung der Uebernatürlichkeit des Christentums Fürsorge für die Vermeidung dieser Konsequenz getroffen haben. Freilich wird diese Analogie nachträglich von Kaftan erklärt, indem er vom christlichen Offenbarungsglauben aus die aus natürlicher Kraft hervorgegangenen Religionen als dem Christentum entgegenkommende Postulate würdigt. Aber das ist eine rein dogmatische Konstruktion. In Wirklichkeit haben diese Religionen keine Ahnung davon, daß sie nur Postulate seien und die Wirklichkeit zeigt nicht die Analogie von Postulat und Erfüllung, sondern die verschiedener, aber verwandter religiöser Lebensgehalte.

Nicht weniger muß ich der an diese Sätze angeknüpften Behauptung Kaftans widersprechen, daß von diesem Prinzip der supranaturalistischen Theologie aus auch die von mir und ähnlich Denkenden geforderte Religionsphilosophie, d. h. die die Gesammtheit der Religionen auf gleichem Fuß behandelnde Geschichtsphilosophie der Religion erst ihre richtige Stellung erhalte. Sie ist nach Kaftan eine allerdings aus der modernen wissenschaftlichen Lage mit einer gewissen Notwendigkeit entspringende Wissenschaft, aber, indem sie von dem Offenbarungsanspruch des Christentums sich emanzipire, vertrete sie immer auf eigene Faust ein eigenes Religionsideal, das ihr aus Reflexionen auf die Geschichte und allgemeine wissenschaftliche Zustände entstehe. Durch diese Ideale auf eigene Faust brauche man sich zwar keinen besonderen Eindruck machen zu lassen, da sie meist beim Christentum Anleihen machen und obendrein beständig wechseln. Aber auf diese Ideale komme es auch gar nicht an, sondern nur auf die von solchen Versuchen

immer wieder ausgehende Aufforderung zur Ausgleichung der Theologie mit der Gesammtwissenschaft. Sie seien lediglich ein nützliches Anregungsmittel für die Theologie. Dagegen will ich nun nicht einwenden, daß eine solche Religionsphilosophie gar nicht notwendig bei einem Religionsideal auf eigene Faust enden muß, sondern unter Umständen auch im Christentum, nur in einem nicht supranaturalistisch verstandenen Christentum, ihr Ziel finden kann. Davon wird später noch die Rede sein müssen. Ich will auch nicht die Frage aufwerfen, ob der Wechsel religionsphilosophischer Systeme gegen die Religionsphilosophie mehr beweist als der Wechsel dogmatischer Systeme gegen die Dogmatik. Nur das möchte ich hervorheben, daß diese Anweisung einer „richtigen Stellung“ die Verweigerung jedes berechtigten Raumes ist, und daß der Religionsphilosophie solchen Raum zu verweigern nur dann richtig ist, wenn eben die Uebernatürlichkeit des Christentums bewiesen ist. Scheitert aber eine solche Isolirung des Christentums an der geschichtlichen Wirklichkeit, dann bleiben wir ohne Gnade an die Religionsphilosophie gewiesen, ob sie uns nun zu einem neuen selbständigen Religionsideal oder zum Christentum führe. Aus diesem Grunde allein ist die moderne Religionsphilosophie als eine zwar noch sehr unvollkommene, aber sehr wichtige Wissenschaft entstanden. Die Aufgabe, die Offenbarung zu verleugnen und Böses zu thun, damit daraus Gutes für die Theologie komme, kann ihr nur der supranaturalistische Dogmatiker stellen, aber niemals sie sich selbst. Die Religionsphilosophie selbst steckt sich ganz andere Ziele und wird sich schwerlich bereden lassen, daß sie hiermit unwollend nur der Theologie diene. Man darf nur zwei in den Grundbegriffen so verwandte Gelehrte wie Hermann Siebeck und Kaftan vergleichen, um zu sehen, welches die natürliche Stellung der Religionsphilosophie ist und welches diejenige ist, die ihr nur der supranaturalistische Dogmatiker anweist, um von ihr nicht gehindert zu werden. In diesem Fall stelle ich mich rundweg auf die Seite Siebecks.

Meine bisherigen Einwendungen wenden sich im Prinzip gegen die Methode, dem Christentum eine supranaturalistische Sonderstellung auszumachen und es den anderen Religionen einfach als

etwas toto genere in Wesen und Ursprung Verschiedenes gegenüberzustellen, gleichviel mit welchen Mitteln und in welcher Weise diese Sonderstellung begründet und durchgeführt wird, wie denn auch Kaftan in seinem Aufsatz davon nicht gehandelt, sondern nur von dem anzuerkennenden Offenbarungsanspruch geredet hat. Doch ist es – um Mißverständnisse auszuschließen — nötig mit einigen Worten noch der besonderen Begründung und Durchführung zu gedenken, die Kaftan in seinen beiden Hauptschriften jenem Offenbarungsanspruch gegeben hat. Man kann hier nämlich nicht ohne weiteres sagen, daß Kaftan die Anerkennung des übernatürlichen Offenbarungscharakters des Christentums einfach zur Voraussetzung mache. Vielmehr bedient er sich eines sehr viel künstlicheren Verfahrens. Er behandelt zuerst in seinem „Wesen der christlichen Religion" die Gesammtheit der Religionen und untersucht sie auf durchgängige formale Merkmale, schafft aber dabei durch die positivistische Bekämpfung der Allgemeinbegriffe und Berufung auf die konkrete Individualität aller historischen Religionen ein Präjudiz für die Anerkennung der nichtchristlichen Religionen als bloßer Erzeugnisse menschlich-natürlicher Vermutungen und des Christentums als übernatürlicher, rein göttlicher Offenbarung. Unter Verweisung auf den später hierfür zu liefernden Beweis (Wesen [2] S. 9; 204) wird dann einfach die Gesammtheit der Religionen von vornherein in dieser Teilung dargestellt. In der „Wahrheit der christlichen Religion" wird dann auf Grund dieser Phänomenologie der Religion das Christentum durch eine „praktisch normirte Vernunftspekulation" oder Geschichtsphilosophie als die von der außerchristlichen Entwickelung geforderte Vollendung der religiösen Idee in dem höchsten Gute eines überweltlichen Gottesreiches konstruirt und vor allem als wesentlicher Bestandteil dieses Vernunftpostulates die Forderung aufgewiesen, daß die Gewißheit von der wirklichen Existenz dieses so postulirten Gutes nur durch übernatürliche Offenbarungstat Gottes zustande kommen könne, da sie als Versicherung über die Existenz eines überweltlichen Gutes aus der Welt nicht gewonnen werden könne. „Kein Verstand, keine Vernunft führt durch bloße Schlußfolgerung aus den gegebenen Tatsachen zur Versicherung über eine Tatsache,

welche an und für sich nicht zur Welt gehört" (Wahrheit S. 550). Daß dieses Postulat einer übernatürlichen Offenbarung im Christentum nun auch tatsächlich verwirklicht sei, dafür bürgt dann wieder der in der Phänomenologie aufgewiesene grundlegende supranaturalistische Anspruch des Christentums, das, indem es inhaltlich genau das von der Vernunft postulirte Gut darstellt und formal genau den von der Vernunft postulirten Offenbarungscharakter beansprucht, durch dieses Zusammentreffen sich endgiltig als übernatürliche Offenbarung beweist. „Wir schließen, daß die Vernunft eben das fordert, was die christliche Gemeinde über ihren Ursprung wie über die bleibende Quelle ihres Lebens und ihrer Kraft bezeugt" (Wahrheit S. 551). Der Sinn dieser überaus verwickelten Argumentation ist, zuerst das Material unter Offenhaltung einer später erst zu beweisenden Voraussetzung zu präpariren und dann diese Voraussetzung auf Grund des so präparirten Materials zu beweisen. Dabei wird in der Phänomenologie der analoge Charakter des religiösen Gesammtprozesses genau so weit herangezogen als nötig ist, um die christliche Offenbarung als eine innerlich-praktische Eröffnung eines höchsten Gutes zu charakterisiren und dadurch einen mechanisch-doktrinären Offenbarungsbegriff abzuweisen, in dem Wahrheitsbeweis aber wieder genau so weit zurückgedrängt, als nötig ist, um die christliche Offenbarung als übernatürliche Kundmachung im Gegensatz zu den bloßen Vermutungen und Erfindungen der nichtchristlichen Religionen darzustellen. Es liegt daher im Grunde doch so, daß auch hier die Voraussetzung von der Uebernatürlichkeit des Christententums an der Spitze steht. Die christlichen Wahrheiten sind, so heißt es schon im „Wesen d. chr. R." (S. 331 f.), „übernatürliche Wahrheiten. Denn der göttliche Ratschluß eines ewigen überweltlichen Gottesreiches und der gnädigen Gesinnung Gottes, die sich des Sünders erbarmt, das sind weder Erfindungen des menschlichen Verstandes, noch Schlußfolgerungen aus dem empirischen Sachverhalt. Das sind Wahrheiten, die nur aus göttlicher Offenbarung kund werden können." Aber auch der Beweis selbst, den Kaftan für diesen Offenbarungscharakter führt, schließt diese Voraussetzung schon ohne weiteres in sich ein. Wenn überhaupt das aus der nichtchristlichen

Entwickelung sittlicher und religiöser Ideen hervorgehende Postulat als Vernunftspekulation bezeichnet wird, dann ist hiermit ja schon eo ipso vorausgesetzt, daß diese nichtchristliche Entwickelung aus der Vernunft oder, was für Kaftan gleichbedeutend ist, aus natürlicher, rein menschlicher Kraft hervorgegangen sein muß, und nur unter dieser hiermit schon gegebenen Voraussetzung, daß alles Nicht-Christliche aus „bloßer" Vernunft hervorgehe und eben damit der nötigen Gewißheit entbehre, ist auch das weitere Vernunftpostulat möglich, daß die wahrhaft gewisse Religion aus einer übernatürlichen Kundmachung hervorgehen müsse. Dagegen kann auch nicht geltend gemacht werden, die Güter der nichtchristlichen Religionen seien innerweltlich und somit aus Schlußfolgerungen über gegebene Tatsachen erklärlich, das Gut des Christentums aber sei überweltlich und daher nur durch Offenbarung kundzumachen. Denn ganz abgesehen davon, daß der erste Satz nicht richtig und der ganze Beweis einem Wortspiel bedenklich ähnlich sieht, so hätte unter dieser Bedingung doch auch gar nicht einmal das Postulat — noch dazu nicht ein bloßer Einfall, sondern ein strengnotwendiges, nach Kaftan unumgängliches Postulat — entstehen können, wenn doch die „Vernunft" nur auf weltliche Daten angewiesen ist. Eine solche Vernunft würde es nicht bloß nicht zur Gewißheit des Ueberweltlichen bringen, sondern sie würde überhaupt nie auf ein solches Postulat verfallen. Der ganze Gegensatz wäre von Hause aus nicht in ihr enthalten. Es liegt auf der Hand, daß für diese ganze Konstruktion vielmehr lediglich die bereits in der Analyse des Christentums ausgesprochene Vorstellung von der Uebernatürlichkeit des Christentums und der Natürlichkeit der nichtchristlichen Religionen maßgebend gewesen ist, und es ist gar kein Wunder, daß dieser Anspruch, der vorher als wesentlichster Charakterzug des Christentums konstruiert worden ist, mit einem Vernunftpostulat übereinstimmt, das unter Voraussetzung dieser „christlichen" Idee gebildet worden ist. Nicht aus der Vernunft stammt das Postulat einer übernatürlichen Offenbarung und Gewißmachung, sondern umgekehrt aus der Theologie der positiven Religionen, die die Alleinwahrheit und Allgemeingiltigkeit ihrer Lehren durch die Begründung auf eine am Wunder erkennbare

übernatürliche Offenbarung zu beweisen pflegen, stammt jenes Postulat einer „bloßen Vernunft“, einer nur menschlich bedingten und unsicheren Erkenntnis alles desjenigen, was als relative Wahrheit außerhalb des Bereiches der eigenen Offenbarung sich findet. So hat die Theologie aller monotheistischen Religionen einen derartigen Supranaturalismus erzeugt, der wohl mit dem Gefühl der Ueberweltlichkeit ihres Inhaltes zusammenhängt, seinen Hauptgrund aber in dem Bedürfnis nach einem absolut sicheren Wahrheitsbeweis hat. Dann aber ist es eben die Frage, ob der Wahrheitsbeweis durch eine solche Behauptung der eigenen Uebernatürlichkeit und der bloßen Vernünftigkeit alles Fremden hinreichend und dauernd erbracht werden kann. Daran macht schon die Gleichartigkeit verschiedener supranaturalistischer Theologieen irre. Vor allem aber ist der so entstehende Begriff der bloßen Vernunft höchst zweifelhaft. Denn — um bei der christlichen Theologie zu bleiben — wer sagt uns denn, daß die nichtchristlichen Religionen aus Vermutungen und Erfindungen auf Grund der gegebenen weltlichen Thatsachen entstanden sein müssen, daß die ganze Welt außerchristlicher Ideale, der künstlerischen und ethischen Ideen aus „natürlicher“ Kraft, aus „rein menschlicher“ Tätigkeit hervorgegangen seien? Und wird in alledem göttliche, ursprüngliche Offenbarungstätigkeit zugegeben und alles das als allgemeine natürliche Offenbarung zusammengefaßt, wodurch unterscheidet sich die allgemeine und die besondere Offenbarung, die Offenbartheit und Gewißheit der einen von der der anderen, wenn doch schon die Offenbarung jedesmal nur formell analoge praktisch-innerliche Lebensgehalte offenbart? Was heißt überhaupt natürlich und übernatürlich, wie kommt es von diesem Standpunkt aus zu dieser Unterscheidung? Beim ächten alten, mit dem äußeren oder inneren Wunder operierenden Supranaturalismus, bei seiner metaphysischen Unterscheidung einer indirekten natürlichen und einer direkten übernatürlichen Kausalität war das verständlich. Aber woher kommen und was bedeuten bei Kaftan diese Begriffe? Doch wohl nur ein Nachbild jenes alten Supranaturalismus, dessen Absicht Kaftan aus sehr achtungswerten Gründen persönlicher Stimmung festhält und dessen Durchführung durch eine ebenfalls sehr achtungs-

werte Anerkennung der modernen, antisupranaturalistischen Historie unsicher geworden ist.

Aber wie dem nun immer sei, mir kommt es nicht sowohl auf den größeren oder geringeren inneren Zusammenhang einer solchen Offenbarungstheorie an und für sich an, auch nicht auf die Ermäßigung und Milderung dieses Supranaturalismus in seiner Durchführung, sondern auf das Verhältnis dieser supranaturalistischen These zu den oben von mir skizzirten historischen Tatsachen. Hier aber — an diesem Hauptpunkt — ist die Antwort Kaftans sehr kurz. Er schafft sich nämlich die historische Unterlage für seine supranaturalistische Theorie so, daß er zweierlei verschiedene Beschaffenheiten des Offenbarungsglaubens in den geschichtlichen Religionen nachzuweisen sucht: bei den nichtchristlichen Religionen ist er historisch erweislich aus den menschlich erdachten und postulirten Ideen des höchsten Gutes hervorgegangen, beim Christentum ist ebenso historisch erweislich der Glaube an ein höchstes Gut und die Verwirklichung dieses Gutes aus der zuvor gegebenen Offenbarung hervorgegangen. „Ich habe die Alternative schon erwähnt, daß entweder die Vorstellung von der Offenbarung ein Produkt der Religion ist oder die Offenbarung das Wesen der Religion bestimmt. Nur im letzteren Falle wird man von einer Offenbarungsreligion im eigentlichen Sinne reden dürfen. Und nur beim Christentum trifft dasselbe zu. Alle anderen Formen der Religion lassen sich rein aus den natürlichen Motiven des geistigen und geschichtlichen Lebens verstehen und wie die Religionen so die Vorstellungen von der Offenbarung, welche in ihnen begegnen. . . . Anders das beim Christentum. Sowohl dies, daß ein überweltliches Gottesreich das Ziel unseres Daseins und die Bestimmung der Menschheit ist, wie das andere, daß die unbegreifliche Liebe Gottes auch die schuldbeladenen Sünder zu diesem Reiche beruft, das sind Geheimnisse, welche durch Offenbarung haben kund werden müssen. Daß sie es sind, bewährt sich fortlaufend daran, daß die durch sie geregelte Frömmigkeit nicht als ein Produkt des natürlichen Geisteslebens und seiner Motive zu Stande kommt" (Wesen 203).

Solche Sätze sind freilich für mich völlig unannehmbar, und

solche Sätze sind es gewesen, die mich, als ich sie schärfer durchzudenken und an den Thatsachen mir zu veranschaulichen suchte, an einem System wie dem Kaftans irre gemacht haben.

Die verschiedene Stellung zum Supranaturalismus ist also der Hauptgegensatz zwischen Kaftan und mir. Die religionsgeschichtlichen Tatsachen machen ihn in jeder Form unmöglich, auch in der Form, die Kaftans Dialektik ihm zu geben versucht hat. Wir können das Christentum nicht als etwas toto genere von den nichtchristlichen Religionen Verschiedenes voraussetzen und beweisen. So sind wir daran gewiesen, von der Gesammterscheinung der Religion aus die Frage nach Stellung und Wahrheit des Christentums zu erheben. Das ist aber nichts anderes als Religionsphilosophie.

2.

Es ist das ungefähr die Lage, in der die Aufklärung bereits sich befand. Das Gemeinsame der vielverschlungenen geistigen Strömungen der Aufklärung ist nichts anderes als eben dieser Gegensatz gegen den Supranaturalismus, und dieser Gegensatz selbst ist nicht lediglich entsprungen aus einigen metaphysischen Systemen und deren verführerischer Macht, sondern aus der Wendung des ganzen Lebens und Denkens zu den eigenen natürlichen d. h. der geistigen und materiellen Welt einwohnenden Kräften, aus der durch die Lage unwillkürlich herbeigeführten und von großen Geistern nur prinzipiell formulirten Schaffung einer weltlichen Kultur. Nicht im bewußten Gegensatze gegen den Supranaturalismus, der noch alle Lebensgebiete, Staat, Rechtsphilosophie, Natur- und Geschichtswissenschaft, Wirtschaftsleben und Kunst beherrschte, sondern aus ganz verschiedenartigen, über ihre Tragweite zunächst noch unklaren und mit der Kirche noch verträglichen Bewegungen ist sie erwachsen, ein Zeichen dafür, wie tief in der Natur der Dinge diese ganze Wendung begründet war. In dieser Negation ist sie die Grundlage der ganzen modernen Kultur, die Eröffnung eines in der menschlichen Geschichte überhaupt neuen Zustandes, der mit der Aufklärung des immer polytheistisch und mythologisch gebliebenen Altertums nur wenig gemein hat. Die Theologie hat den Kon-

sequenzen dieser Lage am längsten zu widerstehen gesucht, aber schließlich mußte sie sich doch mit derselben Methode zu behaupten versuchen, mit der die neue Wissenschaft überhaupt argumentirte und die von da ab der klar erkannte Grundsatz alles wissenschaftlichen Denkens wurde, mit der Reduktion des gegebenen Positiven auf ein Allgemeines, von dem aus es sich rechtfertigen oder in dessen Zusammenhang es sich widerspruchslos einfügen lassen mußte. Das ist der Grundgedanke der Anfänge der Religionswissenschaft, die man mit dem Namen des Deismus bezeichnet, unter dessen Einwirkung aber bald auch die antideistische Theologie geriet. Das aus allgemeinen Erwägungen hervorgehende Vorurteil gegen die isolirte Uebernatürlichkeit des Christentums ward dann zugleich bestätigt durch die beginnenden historisch-kritischen Forschungen, die in Bibel und Kirchengeschichte eine der sonstigen Ueberlieferung vollkommen analoge Ueberlieferungsweise aufdeckten. Gerade das Zusammentreffen beider Erwägungen machte und macht den Sturz des Supranaturalismus so unabwendbar. Auf dem so bestätigten Grundgedanken ruhte auch das hellste und zugleich tiefsinnigste religionsphilosophische Werk der Aufklärung, Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", das absehend von Metaphysik und Verstandesbeweisen das Christentum reducirte auf das allgemeine Moralgesetz. Die Unhaltbarkeit dieser und anderer Schriften lag nicht in der Methode der Einreihung des Besonderen unter das Allgemeine, auch nicht, wie man heute so oft hören kann, in der angeblichen Geschichtslosigkeit der Aufklärung, sondern in der unvollkommenen Art, wie die Aufklärung das Geschichtlich-Mannigfaltige mit dem Normalen und Einheitlichen verband. Noch im Banne der Theologie und der Antike und unter dem vorherrschenden Einflusse naturwissenschaftlicher Begriffsbildung konnte man sich das Allgemeine nur als starre, dauernde und unbewegliche Wahrheit denken. Alle Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit mußte aus rein subjektiven und pragmatisch zu erklärenden Fehlern des Verstandes oder des Willens abgeleitet werden. Man studirte Geschichte sehr eifrig und argumentirte sehr viel mit geschichtlichen Gründen, nur konnte man sich den Glauben an eine einheitliche Wahrheit bloß in dieser alles Mannigfaltige und Abnorme aus

Dummheit, Bosheit, Betrug und Willkür erklärenden Weise bewahren. Es liegt auf der Hand, daß bei der wachsenden Einsicht in die Größe und Buntheit der geschichtlichen Wirklichkeit diese einfache Bewältigung nicht mehr ausreichen konnte. Zugleich widerstrebte jede konkrete geschichtliche Gestalt, insbesondere auch das Christentum, einer solchen Reduktion. Da trat im Zusammenhang mit der Neubelebung der Phantasie und der poetischen Anempfindung eine neue Anschauung von Wesen und Verlauf der Geschichte auf, die Einheit und Mannigfaltigkeit auf ganz andere Weise zu versöhnen versuchte, der deutsche entwickelungsgeschichtliche Idealismus, der von Leibniz und Lessing durch die Theorie der kleinen kontinuirlichen Abstufungen vorbereitet in den Gedanken der großen deutschen Litteraturperiode seinen ersten poetisch lebendigen und wahrsten Ausdruck fand. Herder und Goethe, dann Schelling, Hegel, Schleiermacher und W. v. Humboldt, schließlich die historische Schule der großen Philologen und Juristen und zuletzt die großen Historiker, Ranke an der Spitze, haben sie begründet und durchgeführt. Wesen und Tragweite dieser Anschauung, samt den noch in ihr liegenden Problemen, habe ich in meinen früheren Arbeiten ausführlich dargelegt. Dort habe ich auch gezeigt, wie Religionswissenschaft und Theologie von dieser Anschauung erfaßt wurden, wie dadurch zwar eine viel reichere Gedankenwelt erschlossen wurde, als die der Aufklärungstheologie war, wie aber doch die antisupranaturalistische Tendenz der letzteren in ihr erhalten geblieben ist [1]).

Nicht als der einzige, aber als der wirksamste und bedeutendste hat vor allem Schleiermacher diese Anschauung der Theologie zu Grunde gelegt. Er begründet die Theologie auf seine Ethik d. h. auf seine Geschichts- und Geistesphilosophie. Genau das aber ist es, was auch meine Aufsätze wollten. Sie bekennen sich zu dem antisupranaturalistischen Grundgedanken der Aufklärung, so ferne sie im übrigen dem Rationalismus stehen. Sie verzichten

[1]) Vgl. meinen Artikel über Aufklärung in HRE³ und meinen Vortrag: Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts Karlsruhe 1895, sowie die Ausführungen in dieser Zeitschrift 1894 S. 199 ff.

darauf ihm gegenüber einen, wenn auch verschämten, Supranaturalismus wieder aufzurichten, und glauben, daß die wahre Ueberwindung der Mängel der Aufklärung eben jener entwickelungsgeschichtliche Idealismus enthalte. Ganz wie Schleiermacher seine Theologie auf seine Ethik begründet und durch seine Analyse der Religion und ihrer Entwickelungsgeschichte sich den Weg zum Verständnis und dann zur Rechtfertigung des Christentums gebahnt hat, genau so ist bei mir die Voraussetzung, daß der menschliche Geist ein in sich zusammenhängendes Ganzes mannigfacher Entwickelungen seiner Grundtriebe ist, die von einer gewissen Tendenz vorwärts getrieben in Wechselwirkung mit der materiellen Welt den Inhalt des Geistes schaffen und vollenden, genau so habe ich gefordert, daß die verschiedenen geistigen Grundtätigkeiten, aus denen sich diese Gesammtentwickelung zusammensetzt, hypothetisch gesondert und jede für sich untersucht werden müssen, um in Begründung und Entwickelung gesetzmäßig verstanden werden zu können. Die Religion ist als einer dieser Bestandteile anzusehen und muß nach dieser Methode für sich untersucht werden. So habe ich zunächst wie Schleiermacher, die eigentümliche Selbständigkeit der Religion religionspsychologisch festgestellt, indem ich zeigte, daß alle Versuche, die Religion von anderen Grundtätigkeiten abzuleiten, undurchführbar sind. Ich habe das nur auf Grund einer anderen Psychologie gethan, als die Schleiermachers war, und in der Front gegen andere Gegner, nicht gegen Moralisten und Rationalisten, sondern gegen die modernen positivistischen und illusionistischen Erklärer der Religion. Daß mit dieser Selbständigkeit die Entsprechung mit einem wirklichen Objekt nicht bewiesen ist, habe ich natürlich so gut gewußt wie irgend jemand anderer. Ich wollte ja auch nur die Selbständigkeit darthun. Der Glaube an die Existenz des Objektes beruht natürlich nur auf dem Vertrauen zur Normalität unseres Geistes und auf der inneren Erfahrung des Glaubens. Ferner habe ich dann von hier aus, wiederum ganz wie Schleiermacher, die Frage nach der Entwickelung der Religion aufgeworfen, wobei das Problem der Entwickelungsgesetze und des Entwickelungszieles im Vordergrunde steht, und dargethan, wie bei aller Dürftigkeit der hierbei zu ge=

winnenden Sätze sich doch eine befriedigende Antwort über Wesen und Bedeutung des Christentums erreichen läßt. Meine Darstellung unterscheidet sich von der seinigen nur durch die inzwischen bedeutend erweiterte historisch-phänomenologische Grundlage, und durch eine viel eingehendere Untersuchung von Wesen, Tragweite und Schwierigkeiten des Entwickelungsbegriffes, den Schleiermacher noch einfach als selbstverständlich und eindeutig ansehen konnte, der aber inzwischen bei mannigfacher Anwendung und Durchführung, besonders bei der Kreuzung mit einem ganz andersartigen naturalistischen Entwickelungsbegriffe, eine Fülle von Problemen aus sich hervorgetrieben hat. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß ich ausdrücklich die Forderung stelle, die im psychologischen Religionsbegriff gegebene Beziehung auf göttliche Wirkung auch an der Religionsgeschichte als Ganzem durchzuführen. Schleiermacher hat sich dieser Forderung entziehen können, weil er nur durch einige religionsphilosophische Aphorismen den Grund zur Glaubenslehre als einer Darlegung des christlich bestimmten frommen Gefühls legen wollte. Sie wird aber unumgänglich, wenn man nicht sowohl dieses dogmatische Ziel im Auge hat als darnach strebt, die religionspsychologischen Ergebnisse auch an der Entwickelungsgeschichte der Religion zu bewähren und sie gegen die aus dieser nur allzuleicht sich ergebenden Eindrücke zu sichern, als verlaufe diese Entwickelung in einer einfachen Kausalreihe beliebiger, rein menschlicher Gedankenverbindungen. Aus diesem Grunde habe ich die Anerkennung der Gottmenschlichkeit aller Religionsgeschichte gefordert, wofür Kaftan immer Gottmenschheit gelesen und wobei er sich vermutlich irgend etwas an Hegel Erinnerndes gedacht hat. In Wahrheit habe ich nur in eben diesem angegebenen Sinne die Forderung erhoben und gerade die Art, wie Hegel diese Forderung durchgeführt hat, ausdrücklich bekämpft. Die religiöse Wirkung Gottes auf die Seelen ist nicht mit der Entwickelung des Bewußtseinsprozesses identisch, sondern nimmt eine besondere Stellung in ihm ein, und die Entwickelung dieser Gotteswirkung ist nicht aus irgend einer Idee des Absoluten als notwendig zu konstruiren, sondern kann erst nachträglich an der reichen Fülle konkreter Wirklichkeit aufgesucht werden. Aber der Gedanke selbst

ist unentbehrlich, weil auf ihm der für die lebendige Religion unentbehrliche Begriff der Offenbarung beruht.

Alles in allem also ist meine Auffassung trotz mannigfacher Abweichungen und Fortbildungen die Schleiermachers und der ihm nahestehenden Theologen und Philosophen [1]).

Kaftan wendet nun freilich hiergegen ein, ich hätte mir „den Unterschied nicht klar gemacht, der zwischen einer wissenschaftlichen Bearbeitung des gegebenen (historischen) Stoffes und einer Verkündigung des Ideals besteht". Es scheint dies auf den Satz abzuzielen, daß Ideale und vor allem das abschließende Ideal nicht aus einer Analyse der geschichtlichen Tatsachen gewonnen werden können. Die Meinung von dem müßte sein, daß man in der Geschichte wohl verschiedene Tatsachengruppen, in der Religionsgeschichte verschiedene Religionsgebilde empirisch beschreiben, aus diesen Tatsachen aber keine Einsicht in das gewinnen könne, was nun als Wahrheit für uns gelten soll. In dieser Richtung scheinen sich auch die an die Spitze seines Aufsatzes gestellten Betrachtungen zu bewegen, in denen die wissenschaftliche Entwickelung der Gegenwart als Emancipation der positiven Wissenschaften von der Philosophie beschrieben und die Einwirkung dieses Befreiungsprozesses auch auf die Moral- und Religionswissenschaft geschildert wird. Die positive Wissenschaft wird auch hier nur die empirischen Tatsachenkomplexe beschreiben und aus der Zusammenwirkung der einzelnen empirisch nachweisbaren Tatsachen erklären, sie wird jede geschichtsphilosophische Konstruktion und Deutung dieser Tatsachenkomplexe zurückdrängen, da ja solche Konstruktionen immer nur durch Annahme allgemeiner Triebkräfte und über das Einzelne übergreifender Zusammenhänge zu Stande kommen können, die keiner Erfahrung zugänglich sind und daher alle Vermutung für sich haben, Phantasie zu sein.

Die Sache scheint also so zu liegen wie bei dem Positivismus, von dessen Programm über die zukünftige Gestaltung der Wissenschaft diese Sätze Kaftans inspiriert sind. Es wären etwa, wie

1) In gedrängter Kürze habe ich den ganzen Gedankengang zusammengefaßt in einem Aufsatz über „Christentum und Religionsgeschichte" Märzheft der Preuß. Jahrb. 1897.

das bei Taine, dem großen Meister positivistischer Geschichtsschreibung, geschieht, nur der Zusammenhang und die Wechselwirkung der einzelnen erfahrungsmäßig festzustellenden Tatsachen aufzusuchen und jeder Komplex als Zusammenfassung und Erzeugnis des „Milieu“ zu verstehen. Unter diesen Umständen wäre freilich eine Geschichtsphilosophie im angegebenen Sinne unmöglich und müßte man es aufgeben, religiöse und ethische Ideale, vor allem ein abschließendes und normatives religiöses Ideal aus dem geschichtlichen Material heraus entwickeln zu wollen. Allein das wäre hier doch nur deshalb unmöglich, weil dieser Empirismus die Anerkennung alles desjenigen ausschließt, was nicht auf diese Weise aus dem Milieu, den gegebenen einzelnen Sensationen, erklärt werden kann, alles desjenigen, woraus sonst ein geschichtsphilosophischer Idealismus sich zu erheben pflegt, d. h. die Anerkennung selbständiger, geistiger Lebensinhalte, die aus einer eigenen inneren Triebkraft sich entfalten und von den einzelnen äußeren Lebensverhältnissen nur mitbedingt, aber nicht erzeugt werden. Gerade einen solchen Glauben hält der Positivismus für eine erfahrungswidrige Selbsttäuschung. Er erklärt möglichst wenig aus einheimischen Kräften des Geistes und möglichst viel aus äußeren Einzeleinwirkungen. Dadurch wird die Geschichte natürlich zur Darstellung der sich summirenden, von außen ergehenden Einzelwirkungen, denen die Kraft der Intelligenz sich anpaßt und durch deren Beherrschung sie dem Zweck des Gesammtwohls dient. Zwar verzichtet man auch hier nicht darauf, Ideale aus dem wirklichen Tatbestande des menschlichen Geistes und seiner Geschichte abzuleiten, aber diese Ideale sind nur die der Erfahrung entsprechenden der Naturbeherrschung und ihrer Verwendung zur Förderung des Gesammtwohls. Aber allerdings religiöse und ethische Ideale im Sinne der Ethik Schleiermachers können hier nicht aus der Geschichte erwiesen werden. Alle solchen Ideale erscheinen hier als Selbsttäuschungen. Nur ist von hier auch jede andere Rechtfertigung des christlichen Glaubens unmöglich. Er ist hier, wie immer man ihn zu erweisen versuchen möge, ein Erzeugnis des Milieu, eine der großen historischen Selbsttäuschungen [1]).

[1]) Vgl. die ausführlichere Charakteristik dieser positivistischen Lehren in meinem Aufsatz „Moderner Halbmaterialismus“, Christl. Welt 1897.

Aber so meint es Kaftan gar nicht, wenn er von einer Trennung der historischen Aufgabe von der der Begründung des Ideals spricht. Die Durchführung der ersteren im positiven Sinne soll bei ihm durchaus nicht die Anerkennung selbständiger Ideale des menschlichen Geistes ausschließen, und er tadelt anderen Orts die Positivisten, die sich lediglich auf das erfahrungsmäßig Gegebene beschränken und dem von ihm ausgehenden Antrieb zur Bildung einer geschichtsphilosophischen Gesammtanschauung verschließen wollen [1]). Er wünscht nur eine sorgfältige Scheidung beider Aufgaben, bei denen die eigentümlichen Bedingungen einer jeden beachtet werden sollen. Darnach wäre bei der ersten eine möglichst unbefangene Würdigung des wirklichen Tatbestandes zu fordern, der möglichst wenig durch vorgefaßte Meinungen einer entwickelungsgeschichtlichen Konstruktion vergewaltigt werden darf. Damit bin ich natürlich ganz einverstanden. Nicht minder mit dem zweiten, wenn damit gesagt sein soll, daß Ideale in ihrer Geltung nicht durch ihr bloßes geschichtliches Vorhandensein, sondern erst durch den Glauben an sie begründet werden können. Ideale entstehen und wirken in der Geschichte, aber sie wirken in ihr selbst nur durch den Glauben an sie und können natürlich nur durch diesen letzlich begründet werden. Auch darin stimme ich Kaftan völlig zu, wenn er zu dem dargestellten Grundgedanken des entwickelungsgeschichtlichen Idealismus bemerken will, daß auch hier keine rein geschichtliche Argumentation, sondern in erster Linie ein Glaube an die Einheit und Zielstrebigkeit des menschlichen Geistes und seiner Geschichte vorliegt, der an dem wirklichen Verlauf orientirt, aber nicht aus ihm begründet werden kann. Das ist gewiß richtig; es kann nur gelten, auf Grund dieses Glaubens durch eine möglichst eindringende Analyse die Zielrichtung des geistigen Lebens nachzuempfinden und herauszufühlen. In diesem Glaubenscharakter aller Ideale und der ganzen entwickelungsgeschichtlichen Konstruktion liegt auch die Unmöglichkeit einer jedermann zwingenden Argumentation und die Möglichkeit sehr verschiedener Auffassungen. Alles das ist ganz in der Ordnung. Aber was beweist das gegen

[1]) Wahrheit 496–503.

die ganze Methode des geschichtsphilosophischen Idealismus? Das sind doch nur Vorsichtsmaßregeln für ihre Handhabung. Geschichte und Idealbegründung sind dadurch doch nicht prinzipiell von einander getrennt, sondern vielmehr erst recht auf einander angewiesen. Freilich ist die geschichtliche Darstellung gegen die Idealbegründung zunächst frei zu halten. Aber glaubt der Historiker an Ideale, so ist auch seine Erhebung, Gruppirung und Erklärung des geschichtlichen Stoffes bereits unter dem Einfluß von Gedanken, die geschichtsphilosophische und metaphysische Keime in sich enthalten. Er mag sich so ehrlich auf die Tatsachen beschränken, wie er will, und eine weitere Verfolgung dieser Fragen unterlassen; die Keime sind doch da und aus ihnen erwächst unweigerlich eine Geschichtsphilosophie mit der Frage nach dem Gelten-Sollenden [1]). Wir haben eine scheinbar verwirrende Fülle von Idealen vor uns, die wir sichten und ordnen, in ihrer genetischen oder analogischen Verwandtschaft erkennen, in ihrer Bedingtheit durch Kreuzungen und Gegenwirkungen verstehen müssen. Will man sich hier nicht dem poetisch spielenden, halb gläubigen, halb ironischen Skeptizismus eines Renan ergeben, so bleibt nur die Stellung der idealistischen Aufklärungsphilosophie oder die des entwickelungsgeschichtlichen Idealismus übrig, und da die erste unmöglich ist, so bleibt uns nur der zweite, den man der mannigfachsten realistischen Verbesserung für bedürftig erachten mag, der aber immer der bedeutendste Gedanke für die Deutung der Geschichte bleiben wird. Das gleiche ist das Ergebnis, wenn wir umgekehrt von der Aufgabe der Idealbegründung ausgehen. So lange ein Ideal als selbstverständlich herrscht, bedarf es keiner Begründung. Sobald die Vergleichung verschiedener Ideale durch die Geschichte aufgedrängt wird, wird man

[1]) Verhandlungen über diesen Gegenstand finden gerade gegenwärtig in sehr lebhafter Weise statt aus Anlaß des von K. Lamprecht entwickelten Programms einer empiristischen Geschichtsschreibung. Vgl. die Aeußerungen von Meincke, Lenz, Rachfahl Hist. Zeitschr. 76, 530 ff., 77, 257 ff., 77, 385 ff. und Preuß. Jahrbb. 83, 48 ff., 85, 120 ff., sowie Lamprecht, „Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft", Berlin 1896. Hier sind die Gegner Lamprechts durchaus im Rechte, dessen flackernde und unklare Darstellung gerade handgreiflich die Unmöglichkeit einer rein empirischen Geschichtsforschung zeigt.

diese verschiedenen zunächst auf eines, das man durch eine einfache metaphysische Betrachtung stützt, zu reduziren und alle Abweichungen als Irrtümer zu erklären suchen. Erweist sich das schließlich als unmöglich, so wird man auf eine entwickelungsgeschichtliche Betrachtung gedrängt, welche die mannigfachen historischen Ideale in der Einheit einer treibenden Grundkraft und eines schließlichen Zieles zusammenfaßt. Das ist der Weg vom Kirchenglauben durch die Aufklärung zur modernen Wissenschaft gewesen. Es bleibt also dabei, daß wir bei aller Forderung sorgfältiger Beachtung der Tatsachen doch an eine Begründung des Ideals aus der Geschichte gewiesen sind. Ja Kaftan selbst gesteht eine solche Geschichtsphilosophie — oder praktisch normirte Vernunftspekulation, wie er es nennt, — nicht bloß zu, sondern fordert sie geradezu als Unterlage seines eigenen Beweises für die Wahrheit des Christentums. Zwar scheint es manchmal so, als wolle er die nichtchristlichen Religionen nach dem Grundsatze der positivistischen Milieu-Erklärung beurteilen und sich in der Unmöglichkeit, von hier aus ein Ideal zu begründen, die Basis für die Forderung einer supranaturalistischen Offenbarung schaffen. Aber es scheint doch nur so. Die erstere Betrachtung wird durch die Anwendung des Begriffes einer allgemeinen Offenbarung auf die nichtchristliche Religionsgeschichte wieder aufgehoben, und die christliche Idee wird geradezu als das aus der allgemeinen Religionsentwickelung hervorgehende Postulat konstruirt. Damit ist die Begründung des Ideals aus der geschichtlichen Entwickelung von Kaftan selbst anerkannt und vorgenommen.

Der Einwand, der sich aus dem Verhältnis von Geschichte und Ideal ergiebt, könnte daher höchstens darin bestehen, daß die Unmöglichkeit behauptet wird, vom Entwickelungsbegriff aus die Entwickelungsgrenze oder -höhe an irgend einer geschichtlichen Erscheinung vor dem völligen Ablauf aller Geschichte darzuthun. In dieser Form habe ich mir den Einwand selbst sehr nachdrücklich gemacht, indem ich die Frage stellte, inwiefern das Christentum seinem Anspruche gemäß als „absolute“ Religion anerkannt werden könne. Ich habe hier ausdrücklich erklärt, daß in dieser Frage der Natur der Sache nach ein strikter Beweis nicht möglich ist,

sondern, streng wissenschaftlich gesprochen, nur Wahrscheinlichkeit erreicht werden kann. Es giebt hier, wie übrigens schon Schleiermacher gesagt hat [1]), zum Beweis nur den dem Christentum in einer spezifischen Weise eigentümlichen und aus dem inneren Wesen seines Gottesbegriffes und seiner Erlösungserfahrung hervorgehenden Glauben an eine endgiltige Selbstoffenbarung Gottes. Die Gründe, die diesen Glauben unterstützen, aber nicht beweisen können, will ich hier nicht noch einmal wiederholen. Nur wer wie die Hegelianer einen metaphysisch konstruirten Gottesbegriff besitzt, der in der Religionsgeschichte allmählich sich durchsetzt und durch seine schließliche Deckung mit dem Christentum dessen Absolutheit beweist, oder wer das „Wesen" der Religion von Hause aus mit apologetischer Nebenabsicht so bestimmt, daß das Christentum die einfache Verwirklichung dieses Wesens ist, kann hier Beweise führen, auf die ich verzichten muß, weil beides mir unmöglich ist. Es läßt sich nicht mehr beweisen als, daß das Christentum der Höhepunkt der bisherigen Religionsentwickelung ist. Daß es die Vollendung der Religion ist, läßt sich nicht mehr beweisen, sondern nur glauben.

Ich gestehe gerne, daß an diesem Punkte das eigentliche Hauptproblem meiner ganzen Auffassung liegt, wie denn der Entwickelungsbegriff und seine Konsequenzen mir gegenwärtig das Hauptproblem der Geisteswissenschaften zu bilden scheint. Insoferne muß ich also zugestehen, daß das Verhältnis von Ideal und Geschichte meiner Auffassung gewisse Schwierigkeiten macht, die aber überwunden werden müssen, da wir einen andern Weg nun einmal

---

[1]) Schleiermacher verzichtet ausdrücklich auf den theoretischen Erweis der Absolutheit des Christentums, Christl. Glaube § 11, 4 a. E. Er begründet sie lediglich als Glaubensgewißheit aus der dem Christentum im Gegensatz zu anderen Offenbarungen und Religionen eigentümlichen, innerlicheren und engeren Verbindung des Erlösungsglaubens mit dem Glauben an die Offenbarung in Christus und der von ihm beanspruchten Unterwerfung aller unter diese erlösende Offenbarung, während andere weniger intensive und weniger das Ganze der Frömmigkeit beherrschende Offenbarungen der produktiven Selbstthätigkeit ihren Gläubigen freieren Raum lassen. So ist ihm das Christentum der Gipfel der Offenbarung. Glaube § 11, 3 u. 4.

nicht haben. Aber gerade diesen Einwand macht mir Kaftan nicht, der vielmehr allen Ernstes im letzten Kapitel seiner „Wahrheit" die christliche Idee geradezu als die absolute, ewig unüberbietbare Vollendung der religiösen Entwickelung geschichtsphilosophisch konstruirt. Die Absolutheit des Christentums beweist er durchaus nicht erst durch die Uebernatürlichkeit desselben, sondern direkt aus entwickelungsgeschichtlichen Vernunftpostulaten. Der Supranaturalismus tritt in seinen Gedankengang erst dadurch ein, daß er die christliche Idee der Vernunft nur als Postulat zugänglich sein läßt, während die Wirklichkeit und Gewißheit der christlichen Idee erst durch übernatürliche Offenbarung zu Stande kommen könne. Also Kaftan geht in der Begründung des Ideals aus der Geschichte noch viel weiter, als ich selbst für richtig halte, und erhebt gerade den Einwand, der aus diesem Problem sich wirklich ergiebt, überhaupt nicht. Was aber kann dann die Absicht seines ganzen Einwands gewesen sein?

Nach einiger Ueberlegung liegt die Absicht auf der Hand. Kaftan versteht offenbar unter dem Wort Religionsideal nicht die endgiltige Vollendung der Religion oder ihre Erhebung auf ihre dauernd höchste Stufe, sondern die übernatürlich offenbarte Wahrheit. Es geht ihm hier wie bei dem Worte „Selbständigkeit des Christentums". Beide Worte klingen so, als wäre in ihnen die Analogie des Christentums mit der ganzen historischen Entwickelung eingeschlossen, aber für Kaftan haben beide einen Sinn, der sie gerade im Gegenteil ausschließt. Wie er sich die Selbständigkeit nur als übernatürliche denken kann, so kann ihm Religionsideal nur diejenige Religion sein, die übernatürlich offenbart eine vollkommene Gewißheit giebt. Ein solches Religionsideal kann freilich niemals aus der Geschichte begründet werden, und ein solches zu begründen habe ich natürlich auch nicht versucht. Ein solches Religionsideal scheint mir aber freilich auch nicht mit der bloßen Betonung des supranaturalistischen Anspruchs des bisherigen Christentums, auch nicht durch Heranziehung des angeblichen, die Uebernatürlichkeit in der Verwirklichung des Christentums fordernden Vernunftpostulates, sondern nur durch den Aufweis der in der christlichen Offenbarung und Erfahrung wirkenden übernatürlich-

metaphysischen Kausalität begründet werden zu können [1]). Der Supranaturalismus Kaftans hat nicht in der Absicht, aber in der Durchführung etwas Schillerndes, das eine Auseinandersetzung überaus erschwert. Er hält mit derselben Zähigkeit die supranaturalistische Grundanschauung fest, mit der er den einzig möglichen Beweis für sie verschmäht oder doch zurücktreten läßt.

Der eigentliche Einwand gegen meine geschichtsphilosophische Konstruktion des Christentums ist also, daß eine solche nicht die genügende Gewißheit gebe. Aber — das Bedürfnis nach Gewißheit in allen Ehren — dieses Bedürfnis kann doch nicht mehr Uebernatürlichkeit schaffen, als tatsächlich vorhanden ist. Und es ist doch die Frage, ob denn wirklich dieser Supranaturalismus allein Gewißheit schaffen kann, noch dazu in der überaus schwer zu fassenden Gestalt, die ihm Kaftan gegeben hat. Freilich hält man alle außerchristlichen Religionen für Vermutungen und Verstandesreflexionen, für aus dem weltlichen Milieu erklärliche Erfindungen, dann ist der Gedanke schrecklich, das Christentum mit ihnen prinzipiell auf gleichen Fuß zu stellen. Aber diese ganze Vorstellung ist doch nur eine Nachwirkung des alten supranaturalistischen Gegensatzes einer absolut göttlichen Wahrheit und einer erbsündigen, sich selbst überlassenen Vernunft. Wenn wir wirklich den göttlichen Geist in seiner lebendigen, aber abgestuften Wirksamkeit überall in allem Geistesleben anschauen und empfinden, wenn wir ihn Sünde und Natur gerade so in Indien, Persien und Griechenland bekämpfen und überwinden sehen wie in Palästina, wenn wir wahrhaftige Gottesgemeinschaft, Erlösungsfrieden, Sündenvergebung und Sündenüberwindung verschieden, aber doch analog anerkennen bei Platon, Epiktet wie bei Jeremias und Pau-

[1]) Mit vollem Recht und in musterhaft klarer Weise hat Theodor Kaftan (Der christliche Glaube im geistigen Leben der Gegenwart Schleswig 1896) seine nahe verwandte allgemeine Anschauung in die Forderung der Anschauung des Wunders auslaufen lassen. Hierin kann ich allein die konsequente Durchführung einer solchen Position erblicken. Charakteristisch ist dann freilich auch, daß für Th. K. das werdende Interesse an der allgemeinen Religionsgeschichte als synkretistische Religionsmengung erscheint, zu der man nach der Erschütterung der alten Religion seine Zuflucht nehme. In Wahrheit ist freilich das Verhältnis von Ursache und Wirkung hiermit auf den Kopf gestellt.

lus, bei orphischen Mysten und den Gläubigen apollinischer Sühnriten wie bei christlichen Heiligen und Mönchen, in assyrischen Gebeten wie in hebräischen Psalmen, dann kann der Unterschied doch nicht mehr der von menschlicher Erfindung und göttlicher Kundmachung sein. Man muß sich nur entschließen, die Gleichartigkeit anzuerkennen und die Unterschiede innerhalb dieser Gleichartigkeit, aber nicht mit ihrer prinzipiellen Beiseitesetzung, zu suchen. Auch die Anerkennung der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade fordert nicht eine solche Isolirung des Christentums. Denn wo immer die Gnade wirkt, ist sie allein wirksam, auch da, wo sie in ihren außerchristlichen Formen wirkt. Nur so werden wir die Vexirfragen von Synergismus und Semipelagianismus oder die abscheuliche Theorie der splendida vitia der Heiden los. Und schließlich besteht die Gleichartigkeit ja auch von der Seite des Christentums aus, bei dessen Gläubigen die Gewißheit, die wirkliche Ueberwindung von Sünde und Natur, die religiöse Tiefe und Reinheit nicht weniger gehemmt oder getrübt ist als bei den Gläubigen irgend eines andern Glaubens. Wer die Religionsgeschichte so vor sich liegen sieht, der wird in dem christlichen Glauben genau so viel Gewißheit finden, als er bedarf, genau so viel Gewißheit als irgendwo sonst die Menschheit in einer ihrer Religionen gefunden hat, die Gewißheit des Glaubens, der sich von Gott überwältigen läßt, nur daß hier die Gewißheit sich einheitlicher, konzentrirter, enger verbunden mit der Persönlichkeit des Stifters und innerlicher zusammenhängend mit der Gottesvorstellung darstellt. Die Religionsgeschichte ist der Erlösungsprozeß, indem die göttliche Majestät und Liebe die Menschen aus den Schöpfungsbedingungen, durch die sie in Not, Schmerz, Kampf und Sünde verstrickt worden sind, zu Gott zurückgeführt werden. Wer das Ganze so ansieht, wird in dem Höhepunkt dieses Prozesses, dem Christentum, auch ohne Uebernatürlichkeit die göttliche Wirkung hinreichend empfinden und erkennen, um sich ihr zu ergeben und ihr zu vertrauen.

Ein zweiter Grund, weshalb Kaftan die Anerkennung des Ideals nicht auf eine derartige Religionsphilosophie begründen zu dürfen meint, ist nach seinen Ausführungen offenbar der, daß er fürchtet, hierbei möchte

an Stelle des Christentums nur allzu leicht ein „Religionsideal auf eigene Faust", eine Umgestaltung des „gegebenen" Christentums oder eine ganz neue Religion treten. Notwendig ist diese Befürchtung nicht, auch für Kaftan selbst nicht. Denn wer, wie er, die christliche Idee durch Vernunftspekulation als absoluten und notwendigen Abschluß der religiös-sittlichen Entwickelung konstruirt, darf jedenfalls nicht sagen, daß er ein Ausmünden in unchristliche und halbchristliche neue Religionsideale für das Wahrscheinlichste halten muß. Und daß dies mehrfach geschieht, bedeutet doch nicht mehr als, daß eben eine religionsphilosophische Darlegung, wie die meinige, nicht notwendig von jedermann geglaubt und anerkannt werden muß, was sich aus der Natur solcher Darlegunngen ergiebt und auch einer supranaturalistischen Darlegung begegne kann. Aber freilich die Befürchtung ist mehr als berechtigt, daß eine rein religionsphilosophische Beweisführung das supranaturalistische Christentum der kirchlichen Lehre sehr erheblich umwandeln möchte. Das kann gar nicht anders sein, da eben der ganze Ansatz den Supranaturalismus ausschließt. Deßhalb muß ja auch Kaftan selbst seiner Konstruktion der christlichen Idee als abschließenden Postulates der Vernunftspekulation erst noch das weitere Postulat beimischen, daß die Gewißheit von der Existenz der christlichen höchsten Güter nur durch übernatürliche Offenbarung oder direkte göttliche Einwirkung zu Stande kommen könne. Gerade dieses Postulat aber, das die anderen Religionen zu natürlichen Erfindungen herabsetzt, ist höchst gezwungener Weise nur aufgestellt, weil eben die Uebernatürlichkeit des Christentums für Kaftan Voraussetzung ist und von ihm mit aller Kunst als der wesentliche Grundcharakter des gegebenen Christentums konstruirt worden ist. Eine solche Uebernatürlichkeit des Christentums ist nun aber einmal nicht Voraussetzung, sondern Problem für jede moderne Untersuchung, die sich an wissenschaftliche Interessen wendet. Die Frage ist gerade die, ob das Christentum dem ungeheuren Wandel der neueren Zeit, der Zerstörung des Supranaturalismus, sich anpassen und in der neuen Lage neue Kräfte entfalten könne oder nicht. Dieser Frage es entziehen wollen, heißt das eigentliche Problem umgehen, oder die supranaturalistische Beantwortung zum voraus entscheiden wollen, heißt eine Beweisschlacht nur unter der

Bedingung schlagen, daß sie gewonnen ist, ehe sie begonnen wurde. Das ist freilich nur allzu oft die eigentliche Kunst theologischer Beweise.

Angesichts der wissenschaftlichen Lage bleibt nur der Weg übrig, den Schleiermacher gegangen ist. Das Verhältnis von Ideal und Geschichte ist in der Weise des entwickelungsgeschichtlichen Idealismus zu bestimmen, und die Hauptfrage ist dann die, mit welchem Rechte wir im Christentum als der höchsten, reinsten und einfachsten Gestalt der Religion das Ziel oder eine neue Stufe der Entwickelung sehen dürfen. Dadurch wird freilich das „gegebene" Christentum nicht unerheblich verändert, aber diese Veränderung ist bei der ungeheuren Mehrheit der gegenwärtigen Christen bewußt oder unbewußt im praktischen Glauben und Verhalten, in der Denkweise des gewöhnlichen Tages und in der Ethik praktisch bereits vollzogen, auch da, wo die supranaturalistische Theorie noch streng behauptet wird, und vollends da, wo den Hauptanstoß gerade dieser Supranaturalismus bildet. Dieser Weg der Darlegung hat seine Schwierigkeiten, wie sie der alte auch gehabt hat. Aber diese Schwierigkeiten können nichts dagegen beweisen, daß es der einzige Weg ist, wenn ein anderer uns durch die Thatsachen des geschichtlichen Lebens unmöglich gemacht wird.

3.

Wer den Supranaturalismus der kirchlichen Ueberlieferung nicht festhalten kann und der Ueberzeugung ist, daß mit der Aufklärungsperiode wie für alle Wissenschaften so auch für Theologie und Religionswissenschaft eine prinzipiell neue, antisupranaturalistische Grundlage geschaffen worden ist, für den ist der eben geschilderte entwickelungsgeschichtliche Idealismus der einzig mögliche Ausgangspunkt. Dieser Idealismus aber beruht auf einer Metaphysik des menschlichen Geistes oder stellt vielmehr selbst eine solche dar. Zwar ist mit ihm keineswegs irgend ein bestimmtes System der Philosophie gegeben, er kann vielmehr in sehr verschiedener Weise durchgeführt und von einer sehr verschiedenen Beantwortung der philosophischen Zentralfragen aus behandelt werden. Unter allen Umständen aber enthält er eine auf der Phänomenologie des wirklichen Geschehens beruhende und aus ihr

auf Grund des Glaubens an Einheit und Zielstrebigkeit des Geistes erschlossene Ontologie der menschlichen Vernunft oder, wie wir heute lieber sagen, des menschlichen Geistes. Eben deshalb und in diesem Sinne habe ich in meinen Aufsätzen die Anerkennung der Metaphysik gefordert. Eben deshalb mußte ich aber auch hervorheben, daß die Frage nach Recht und Notwendigkeit der Metaphysik zwischen Kaftan und mir erst in zweiter Linie steht, daß sie erst aus der eigentlichen Differenz, der verschiedenen Stellung zum Supranaturalismus, folgt. Es liegt daher auf der Hand, daß Kaftan sehr mit Unrecht von mir verlangt, die metaphysischen Anwandelungen wieder abzuschwören, die nur eine inkonsequente Nachgiebigkeit gegen fremde Eindrücke seien. Meine Forderung folgt mit Notwendigkeit aus meinem Ansatz. Dem gegenüber brauche ich nur den Sinn festzustellen, den diese Forderung der Metaphysik bei mir hat.

Nicht um eine Metaphysik des Absoluten handelt es sich nämlich, die auf diese oder jene Weise das Wesen des Absoluten feststellte und daraus Natur- und Geistesphilosophie ableitete und eben damit schließlich auch den wesentlichen Inhalt aller Religion darstellte, und nicht das ist die Funktion der Metaphysik für die Religionsphilosophie, daß sie einen Gottesbegriff wissenschaftlich feststellte, dessen allmähliche Herausarbeitung die religionsgeschichtliche Entwickelung vollzöge. Es handelt sich vielmehr zunächst — gerade wie bei Schleiermacher — lediglich um eine Metaphysik der Geschichte oder des menschlichen Geistes, um eine Rechtfertigung und genauere Durchführung der jener entwickelungsgeschichtlichen Anschauung zu Grunde liegenden Voraussetzungen. Die Funktion der Metaphysik für die Religionsphilosophie ist mir daher auch gar nicht, eine „wissenschaftlich erwiesene Lehre über Gott" an der Entwickelungsgeschichte zu illustriren, vielmehr soll sie nur die Voraussetzungen liefern, unter denen überhaupt die ganze entwickelungsgeschichtliche Betrachtungsweise möglich ist, und die Art festlegen, in der sie angewendet werden darf. Was in dieser Entwickelung inhaltlich erzeugt wird und in ihr als Haupttendenz sich durchsetzt, das lernen wir erst aus ihr selber. Auch eine philosophische Lehre über das Absolute, die ja nur aus der logischen

Verarbeitung der gegebenen Wirklichkeit sich ergeben könnte, bleibt immer an die so entstehenden und in beständiger Bewegung befindlichen Inhalte gebunden, kann daher nicht diese bestimmen, sondern muß von ihnen aus bestimmt werden. Nur eine Regel, durch die wir die Mannichfaltigkeit und Beweglichkeit dieser Inhalte bewältigen können, ist daher das erste Bedürfnis. Diese Regel aber schließt in sich eine durchgeführte Metaphysik des Geistes. Denn die ganze Grundanschauung enthält die erst genauer zu bestimmende und an der Wirklichkeit zu bewährende Ueberzeugung, daß der menschliche Geist eine in sich zusammengehörende Einheit sei, wie man immer über die physisch-morphologische Entstehung des Menschen denken möge, daß er einheitliche Anlagen und Tendenzen in sich schließe, daß diese Tendenzen in Wechselwirkung mit der Arbeit an der materiellen Welt sich nach bestimmten Gesetzen entfalten, und daß dieser ganzen Entwickelung ein endgiltiges und abschließendes Ziel gesteckt sei. Das alles sind Fragen metaphysischer Natur, die nur durch Schlüsse aus der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit auf in ihr waltende ontologische Kräfte beantwortet werden können und eine Fülle ernster und schwerer Probleme in Bewegung setzen. Vor allem sind damit wichtige Fragen über die Art dieser Entwickelung gestellt, ob sie bloß deterministische Entfaltung immanenter Triebe oder ein Kampf der Freiheit um Durchsetzung und Ausbreitung eines geistigen Lebensinhaltes sei, in welchem Verhältnis die idealen Kräfte zu den physischen Bedingungen des Lebens, den anthropologischen Rassenbedingungen, den geographischen, technischen, wirtschaftlichen u. s. w. Bedingungen stehen, welche Bedeutung für den Verlauf das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von Masse und Genie habe. Ich habe schon gezeigt, daß ohne eine wenigstens aphoristische Beantwortung dieser Fragen überhaupt keine Geschichtsdarstellung möglich ist. Ihre Ablehnung verwandelt die Geschichte in die Beschreibung eines abwechselungsweise sich beliebig umschichtenden Sandhaufens. Auch die positivistische Geschichtsanschauung enthält noch einen Rest solcher Metaphysik, ja die Sociologie der Schule Spencers ist eine volle, nur biologisch und naturgesetzlich gefärbte Parallele zu Hegels Geschichtsphilosophie. Selbst Kaftan

giebt in seiner nachträglichen teleologischen Beziehung der Geschichte auf die Offenbarung und in seiner „praktisch normirten Vernunftspekulation" eine solche Metaphysik der Geschichte. Etwas derartiges liegt also von Hause aus in der Natur der Sache. Es wird aber von prinzipieller Wichtigkeit und erfordert eine gesonderte Untersuchung, wenn man religiöse und ethische Ideale wissenschaftlich untersuchen will und dabei zwar einerseits auf die supranaturalistische Begründung eines Normalideals verzichten zu müssen und doch auf den Glauben an Ideale überhaupt nicht verzichten zu dürfen gewiß ist. Dann giebt es keine andere Grundlage und dann muß diese ausdrücklich festgestellt und untersucht werden. Auf meine Ausführungen selbst brauche ich hier nicht zurückzukommen, umsomehr als inzwischen in zwei neuen Schriften von Eucken und Claß die Sache sehr eingehend und lehrreich behandelt worden ist [1]).

Wenn ich dabei an Hegel angeknüpft und auch die Hegel'schen Religionsphilosophen herangezogen habe, so habe ich dabei ausdrücklich erklärt, daß dies nicht um der Hegel'schen Metaphysik des Absoluten willen geschieht, sondern um derjenigen Momente des Entwickelungsbegriffes willen, die niemand so scharf und klar analysirt hat wie er und die ein Gemeingut auch derjenigen geworden sind, die ihn für eine völlig überwundene Größe halten. Gerade den voreiligen Zusammenhang, in den Hegel seinen Entwickelungsbegriff mit seiner Metaphysik des Absoluten stellt, habe ich aber dabei bekämpft.

Freilich kann es bei diesem Stück Metaphysik nicht bleiben. Aber alle weiteren metaphysischen Fragen sind wenigstens für unseren Zweck von geringerer Bedeutung und alle weiteren schweifen mehr hinaus in das Gebiet des schwer und mangelhaft Erfahrbaren oder des unserem eigenen Wesen ferner Liegenden. Es handelt sich nämlich weiter um das Verhältnis des Geistes und seiner Geschichte zu der ihn umgebenden, tragenden und mannig-

---

[1]) Vgl. Eucken, der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, Leipzig 1896, und Claß, Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, Leipzig 1896, sowie meine Anzeigen beider Schriften in Theol. L.Z. 1896 col. 405—410, 1897 col. 58—62.

fachst bestimmenden Natur, um das innere ontologische Wesen dessen, was wir Natur zu nennen pflegen. Die eigentliche Naturwissenschaft ist freilich in einer bestimmten Umgrenzung von diesen Fragen frei zu halten, aber sie sind deshalb nicht minder vorhanden und verlangen eine Beantwortung, die wenigstens in ihren Grundbestandteilen für die Selbstschätzung und Selbstanschauung des Geistes nicht unwesentlich und für eine Gesammtanschauung von den Dingen unentbehrlich ist. Die bloße Berufung auf die Phänomenalität der uns gegebenen Natur reicht hier nicht aus, wenn bei ihr doch, wie selbstverständlich, zugleich die vom Bewußtsein unabhängige Existenz der Dinge behauptet wird. Das ontologische Verhältnis der Natur zu dem aus ihr hervorbrechenden geistigen Leben und die Frage nach der teleologischen Beziehung jener auf dieses sind und bleiben auch für unseren Zweck indirekt höchst wichtige Probleme. Freilich ist hier, wo es sich um etwas uns Fremdes, lediglich als Tatsache Gegebenes handelt, die metaphysische Untersuchung bedeutend schwieriger und führt sie zu viel hypothetischeren Resultaten. Daß ich meinerseits hier die Ideen Lotzes und Fechners sehr hochschätze, thut weiter nichts zur Sache, da ich gerne den äußerst hypothetischen und bestenfalls nur annähernd wahren Charakter solcher Sätze zugebe. Weiter handelt es sich dann um die mit der eben bezeichneten eng zusammenhängenden Frage nach dem absoluten Grund der Dinge, der in sich die Einheit und die Möglichkeit der Wechselwirkung der Dinge, besonders der Aufeinanderbeziehung der geistigen und natürlichen Welt enthält. Auch diese Fragen sind für unseren Zweck von einer ohne weiteres einleuchtenden Bedeutung. Ob man überhaupt an die Einheit der Welt angesichts der Tatsachen glauben dürfe, wie Kausalität und Teleologie sich verhalten, inwieweit Werte und Zwecke des Geistes als Ziele der Wirklichkeit überhaupt angesehen werden dürfen, alles das ist indirekt für die Religionsphilosophie höchst bedeutsam, aber die hier sich ergebenden Ideen verlaufen aus bekannten Gründen erkenntnistheoretischer Natur und wegen unserer tatsächlich nur verschwindend geringen Kenntnis der Gesammtwirklichkeit ins Symbolische und Fragmentarische. Für meine Person würde ich mir als solches letztes poetisches

Symbol Vorstellungen denken, die an Jakob Böhme, den späteren Schelling, teilweise auch an Eduard v. Hartmann erinnern. Aber auf eine genauere Verfolgung dieser Dinge kommt es im gegenwärtigen Zusammenhange gar nicht an. Gleichsam in konzentrischen Kreisen breitet sich die metaphysische Forschung aus, bei der wir genau wie bei jeder anderen Forschung das uns zunächst Liegende und Verwandte am leichtesten und vollständigsten erkennen und das übrige je nach dem Maße seines Abstandes von uns lückenhafter und unsicherer. Für uns kommt es hier wesentlich nur auf den innersten Kreis an, die Metaphysik des Geistes, den wir alle kennen, der wir selber sind, den wir aus allen Wirkungen und Erscheinungen herausfühlen und dessen innere Bewegungen wir überall nachempfinden können, dessen Einheit, Zusammenhang und Bewegungsgesetz uns am leichtesten durchdringbar ist. Ohne daß der enge Zusammenhang dieser Metaphysik des Geistes mit den übrigen Kreisen der Metaphysik verkannt wird, kommt doch er für die Religionsphilosophie allein unmittelbar in Betracht. Diesen Teil der Metaphysik muß jeder Theologe zum Gegenstand seiner sorgfältigsten Studien machen. Die Naturphilosophie und die Metaphysik des Absoluten wird er dagegen mehr solchen überlassen müssen, die eine genauere Kenntnis der Naturwissenschaften haben und von denen er daher wesentlich zu lernen hat. Auch in der Metaphysik gliedern sich die Probleme, ist das Maß ihrer Auflösbarkeit ein verschiedenes und kann nicht jeder über alle ein Urteil haben. Nur in diesem Sinne habe ich daher für die Religionsphilosophie Metaphysik als unmittelbar notwendig erklärt und selbst durchzuführen gesucht. Der wichtigste Begriff dieser Metaphysik, der Entwickelungsbegriff, steht, wie leicht ersichtlich, im Mittelpunkt meiner Untersuchungen und bildet in der Tat für jede nicht-supranaturalistische Religionswissenschaft das Hauptproblem.

Natürlich setzt eine solche Metaphysik eine gewisse Entscheidung in der Grundfrage der Erkenntnistheorie voraus, jedenfalls den Satz, daß ein richtiger logischer Schluß aus der bloßen Bewußtseinsimmanenz zu richtigen, einer objektiven Wirklichkeit parallelen Erkenntnissen über eine bewußtseins-transscendente Wirklichkeit

hinausführe. Dabei weiß ich natürlich wiederum so gut wie irgend jemand anderer und habe es auch ausdrücklich gesagt, daß wir an und für sich selbstverständlich überhaupt nur bewußtseins-immanente Vorstellungen haben und daß ein prinzipieller Skeptiker in seiner Beschränkung auf diesen Satz unangreifbar ist. Aber es ist eine Tatsache, daß wir unter diesen unseren Vorstellungen unterscheiden zwischen solchen, denen wir eine Parallelität mit einer entsprechenden Wirklichkeit zuschreiben, und solchen, bei denen wir das nicht thun, die wir daher für Einbildung, Täuschung und Irrtum halten. Wenn wir jene ersten als auf bewußtseins-transscendente Objekte bezügliche anerkennen, so ist das natürlich ein Glaube, der Glaube an die Normalität unseres Intellektes und an eine sinn- und zweckvolle Beschaffenheit der Wirklichkeit, in der eine richtige Erkenntnis ermöglichende Beziehung zwischen Objekt und Subjekt besteht [1]). Insoferne ist freilich ein Werturteil die Pforte zu jeder Erkenntnis, aber freilich ein Werturteil, das nur den Glauben an die Denkgesetze begründet und zu deren Ausübung antreibt. Für meinen Zusammenhang kam dieser erkenntnis-theoretische Fundamentalsatz nur insofern in Betracht, als er eben die notwendige Voraussetzung der geschilderten Metaphysik der Geschichte ist, bei der Einheit und Geschlossenheit des Ich, eine Mehrheit von Bewußtseinen, ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen und ein sie beherrschender Entwickelungstrieb des Geistes aus der vorliegenden Wirklichkeit erschlossen und einer erklärenden Konstruktion zu Grunde gelegt werden müssen. Alles das sind Größen, die aus der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, aus dem Bewußtseinsinhalt, nach den Grundgesetzen logischen Denkens erschlossen werden, und für die wir als Zeichen

[1]) Klassisch formulirt hat diesen Grundsatz Heinrich Hertz in seiner Mechanik vgl. Cohen in der Einl. zu Alb. Lange's Gesch. d. Mat.[5] XXI f. Eine analoge Ausbildung dieses Grundsatzes für die Geisteswissenschaften mit den besonderen hier notwendigen Modifikationen wäre das, was wir für unsere Arbeiten vor allem notwendig hätten. Außer Wundt's und Sigwart's Logik kommen hier in Betracht Dilthey, Ideen über eine beschreibende u. zergliedernde Psychologie. Sitz.-Ber. d. k. Preuß. Akad. 1894 II 1309—1407 und das in einem interessanten Gegensatze hievon stehende, leider noch unvollendete Buch von H. Rickert, Grenzen d. naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Freiburg 1893.

allgemeine Begriffe anzuwenden pflegen, indem wir mit diesen durchgehende, über die Einzelerscheinungen übergreifende und sie aus ihrer einheitlichen Triebkraft erzeugende Kräfte oder konstante in einer Gattungseinheit begründete Gleichartigkeiten ausdrücken wollen. Außerdem glaubte ich darauf aufmerksam machen zu sollen, wie die matte Stellung zur Religion bei den Neukantianern und Positivisten der Gegenwart ihren Grund vor allem darin habe, daß man hier auf rein bewußtseins-immanente Anschauung sich beschränkend in der Religion ebenfalls immer nur einen immanenten Bewußtseinsregulator erkennt. Damit wird bei ihnen das Gefühl dafür abgestumpft, daß es sich in der Religion um die Erfahrung einer uns zwingenden, tragenden und erzeugenden Macht handelt. Auf die theologischen Neukantianer und Positivisten hatte dieser Hinweis geringeren Bezug, da sie ja wenigstens im Christentum eine durchaus objektive Offenbarung, ein Hervortreten und Wirken Gottes anerkennen und daher gegen diejenigen Konsequenzen ihrer Position gleichgiltiger sein können, die dem erst von der allgemeinen Tatsache der Religion zum Christentum vordringenden natürlich größere Schwierigkeiten bereiten. Auf die Einzelheiten der erkenntnis-theoretischen Untersuchung brauche ich hier nicht zurückzukommen, da es sich hier in der Tat, wie Kaftan sagt, um einen „todtgerittenen Gesichtspunkt“ handelt. Der Tadel, den Kaftan über meine Argumentation ausspricht, verteilt sich auf so viele Philosophen, daß ich meinen Anteil an ihm ruhig auf sich beruhen lassen kann. Dagegen giebt es einen Philosophen, der Kaftans Positivismus, praktisch normirte Vernunftspekulation und Supranaturalismus vereinigte, überhaupt nicht; vermutlich aus guten Gründen.

Da es mir nur auf die Kritik der Einführung des dritten dieser Denkmotive ankommt und die beiden ersten mich in diesem Zusammenhang nur soweit interessiren, als sie für die Einführung dieses dritten verwertet werden, so unterlasse ich es auf die Versuche einzugehen, mit welchen Kaftan die beiden ersten durch den Nachweis zu versöhnen sucht, daß „der Wille auch für die Organisation des menschlichen Wissens und der Wissenschaft das bestimmende ist“ und daß seine Verwertung des Positivismus

„nicht mehr und nicht weniger als die Auflösung desselben bedeute" und geradezu „spekulativer Idealismus" sei, „in den Linien der ächtesten Tradition aller Philosophie liege" [1]). Ich kann diesen sehr eigenartigen Versuchen in keiner Weise beipflichten [2]). Nur zweierlei möchte ich bemerken. Die Ablehnung

[1]) Zum Beweis für die Wahrheit des Christentums Studd. u. Kritt. 1891, S. 460 und 477.

[2]) Eine Kritik dieser Versuche hat, freilich ohne Vollständigkeit, Reischle gegeben in „Auseinandersetzung mit Kaftans Wahrheit u. s. w." Studd. und Kritt. 1891. Dieser Kritik muß ich in ihrer ersten Hälfte durchaus zustimmen, nur kann ich auch bei dem Standpunkt des Kantianers nicht beharren, zum Teil aus Gründen, die Kaftan selbst in der oben angeführten Abhandlung auseinandergesetzt hat. Ich ziehe nur gegenüber dem Doppelcharakter des Kantianismus nicht die radikal-positivistische Konsequenz wie Kaftan, sondern die rationale, wofür ich wiederum verweise auf Volkelt, „Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysirt" 1879. Nur der Klarheit wegen will ich meine Stellung zu der Frage hier kurz präcisiren: Die Kantische Vernunftkritik ist selbst Erzeugnis des rationalen Denkprinzips (Satz des Widerspruchs und Satz vom Grunde) und dieses rationale Denkprinzip ist dann selbst durch die Hauptergebnisse der Vernunftkritik, die aber die Geisteswissenschaften noch ziemlich unberührt gelassen hat, in seiner Anwendung zu leiten und zu begrenzen. Daß wir dem rationalen Denkprinzip überhaupt folgen und seinen Zwang als einen Erkenntnis verleihenden ansehen dürfen, das ist letztlich nur mit einem ethisch-religiösen Glauben zu begründen. Bei seiner Anwendung aber hat dieses rationale Denkprinzip nur formal kombinatorische und erst hierdurch korrigirende, Täuschungen ausschaltende, Postulate aus der Analogie erhebende Kraft. Die Inhalte werden ihm — sinnliche sowohl wie unsinnliche — lediglich gegeben. Es leistet nur eine Bearbeitung gegebener Momente, durch die aber unsere Anschauung vom Gegebenen — sei es nun mit Recht oder mit Unrecht — sehr tief umgestaltet werden kann. In diese kombinatorische Tätigkeit des rationalen Denkprinzips tritt auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften und der Metaphysik der Wertcharakter der hier gegebenen Größen in die Kombination als Richtung bestimmend mit ein, muß sich aber gerade infolge der aus der Kombination d. h. der Zusammenordnung mit anderem sich ergebenden Notwendigkeit oft eine sehr erhebliche Veränderung seines unmittelbaren Anspruches gefallen lassen. — Wenn Kaftan in einer solchen Beurteilung des Denkprinzips eine Nachwirkung des Platonismus sucht, so sucht er m. E. das Platonische in etwas, was nicht platonisch, sondern gemein menschlich ist. Platonisch ist nur die überwiegend ästhetisch-kontemplierende und nicht willensmäßig die Persönlichkeit erfassende und umwandelnde Schätzung der Objekte, deren Geltung er durch sein Denken feststellt. Die Objekte gelten als selbstverständlich wirkend und einleuchtend, wenn sie nur

von Kaftans Erkenntnistheorie und Verwerfung der Metaphysik bedeutet keinen Gegensatz gegen seine Betonung des praktischen Momentes in der Religion und in der Bildung jeder Weltanschauung. Ich stimme ihm darin völlig zu, daß die Religion sich dem Menschen vor allem immer wieder aufdrängt und beglaubigt durch ihre praktische Unentbehrlichkeit, durch die in ihr allein gegebene Befriedigung des Willens und daß ihr Recht und ihre Notwendigkeit von hier aus immer wieder am leichtesten gezeigt werden kann. Nur ist sie dabei überall als bestehend und vorhanden schon vorausgesetzt. Aus praktischen Postulaten ihre Entstehung zu erklären, halte ich für durchaus unmöglich, irrig und bedenklich. Wie Kaftan eine solche Entstehung für das Christentum ablehnt, so lehne ich sie für alle Religion ab. Ebenso stimme ich völlig zu, wenn Kaftan die geschichtsphilosophische Vernunftspekulation eine praktisch normirte nennt. Nur bringe ich mit praktischen — noch dazu konkurrirenden und verschiedenartigen — Ideen allein ohne Verwendung einer Logik, die in der Notwendigkeit der von ihr hergestellten Beziehungen eine Gewähr für ihre Entsprechung mit der Wirklichkeit trägt, überhaupt keine Spekulation fertig und schließt eine solche Spekulation die Metaphysik nicht aus, sondern ein, wie ich oben gezeigt habe. In der Verwertung praktischer Gesichtspunkte für die Metaphysik des Geistes sowohl als auch weiter für die der Natur und des Absoluten hat uns Lotze ein bewunderungswürdiges Muster gegeben, dessen Vorsicht in der Ausnützung praktischer Werte uns jedoch nicht minder zum Muster dienen kann. Von einer solchen Metaphysik ist aber auch gar nicht zu befürchten, was Kaftan von jeder Metaphysik erwartet, daß sie als eine selbständige Norm dem Christentum als einer anderen ebenso selbständigen Norm gegenübertrete und es dadurch zu einer beiden Teilen gefährlichen Vertragsschließung nötige. Das ist nur eine Nachwirkung der alten supranaturalistischen Nebeneinanderstellung von „Vernunft und Offenbarung", wo das Christentum von

erst einmal durch das Denken festgestellt sind. Daher fällt hier auf den Nachweis des Denkens ein viel größerer Nachdruck als auf die innere, praktisch überführende Kraft der Objekte, die doch auch hier thatsächlich vorausgesetzt ist. Vgl. Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker.

Hause aus nur als Gegenstück vorgestellt wird. In Wahrheit gehört das Christentum als ein Bestandteil der menschlichen Geistesentwickelung mit zu den Daten, auf welche sich die Metaphysik, vor allem die des Geistes, zu erbauen hat, und die Stellung, die ihm angewiesen werden muß, hängt ab von der Art und Weise, wie der Gesammtzusammenhang über sie entscheidet. Und wie es kein Christentum als isolirten Compaciscenten mit der Metaphysik giebt, so giebt es keine, ohne das Christentum und die aus ihm entsprungene Lebensfülle entworfene, Metaphysik, keine Metaphysik, die es nicht schon selbst in sich so oder so verarbeitet hätte, insbesondere keine Metaphysik des Geistes, die ihm nicht seine Stelle in der Entwickelung angewiesen hätte. Daß hierbei eine strikte Allgemeingiltigkeit des Endurteils nicht zu erreichen ist, hängt mit dem praktisch-persönlichen Charakter aller dieses Gebiet betreffenden Untersuchungen zusammen und ist nicht zu ändern. Auch daß das Christentum hierbei, je nach der Art der Gesammtanschauung, sehr erheblich modifizirt wird, ist nicht zu vermeiden. Das ist innerhalb einer von reichen Kenntnissen und vielerlei Grundanschauungen erfüllten, entwickelten Kultur ebenfalls unvermeidlich, solange es sich um einen freien, lediglich an wissenschaftliche Normen gebundenen Gedankenaustausch handelt [1]).

Ferner möchte ich hervorheben, daß die Vereinigung der drei feindlichen Denkweisen, die im freien, natürlichen Zustande erbitterte Gegner sind, doch auch nicht ohne Nachteile für Zusammenhang und Klarheit des Kaftan'schen Systems geblieben ist. Sein Positivismus, der unzweifelhaft sehr starken empiristischen Neigungen Kaftans entspricht, befreit ihn zwar von der Notwendigkeit, die Religion als einheitliche und gleichartige Größe zu behandeln, und von der Notwendigkeit, die christliche Idee mit der Naturphilosophie und der Metaphysik des Absoluten auseinanderzusetzen. Die Bekämpfung der Allgemeinbegriffe erlaubt ihm, die nicht-

[1]) Ich stehe also zu Kaftans System ähnlich wie Paulsen (Einleitung in die Philosophie Berlin 1892 S. 332), der die Hervorhebung des praktischen Gesichtspunktes durchaus billigt, aber beifügt: „Wobei ich denn nicht verhehlen will, daß ich mir weder des Verfassers Ablehnung aller Metaphysik, noch seine Form der Einführung des Uebernatürlichen aneignen kann."

christlichen Religionen als natürlich erklärbare Postulate, die christliche als übernatürliche Offenbarung zu behandeln, und sein die einzelnen Sensationen lediglich durch praktisches Interesse verknüpfender Phänomenalismus schafft ihm alle Unbequemlichkeiten der Naturwissenschaft und Metaphysik vom Halse, die der natürlichen Denkweise soviel zu schaffen machen. Aber diese positivistische Erkenntnistheorie entzieht ihm nun wieder die Grundlagen seiner „Vernunftspekulation", die doch mit einer religiös-ethischen Weltanschauung auch bei Kaftan selbstverständlich gegeben ist und deren Begriffe (wie: Einheit des menschlichen Geistes, Entwickelung, Anlagen, gemeinsame Tendenzen) von ihm ohne weiteres verwertet werden. Sein Positivismus ist nirgends tief in das Grundgefüge seines Systems eingedrungen und nur an den Punkten scharf betont, wo die Vernunftspekulation dem Supranaturalismus gefährlich wird, nämlich gegenüber der Anschauung von der Einheitlichkeit aller Religion und gegenüber der Forderung metaphysischer Gedankenbildung. Aber er hat doch die Vernunftspekulation gehindert, ihre Grundbegriffe scharf auszuprägen und ihre metaphysische Unterlage klar herauszuarbeiten. Wäre das geschehen, so hätte der nichtchristliche Teil der religiösen Entwickelung nicht in der Weise als natürliches Postulat und natürliche Erfindung bezeichnet werden können, wie es von ihm gethan worden ist, sondern dann hätte auch in jenem die über das Einzelne übergreifende, es verbindende und auseinander hervortreibende Entfaltung des göttlichen Geistes zu ihrem Rechte kommen können und müssen. Seine Vernunftspekulation wiederum entzieht schließlich dem Supranaturalismus den Boden, der von einer lediglich mit der Entwickelung des menschlichen Geistes arbeitenden Spekulation aus nicht oder nur durch einen Kunstgriff erreicht werden kann. Jede solche Vernunftspekulation hat konsequent überall sonst bei anderen Denkern den Supranaturalismus verschlungen, wie alle aus einer solchen hervorgegangenen Theologieen und Religionsphilosophieen zeigen, und hätte Raum für ihn nur dann, wenn er durch Einführung eines andersartigen metaphysischen Prinzips, des Prinzips der unmittelbaren Kausalität Gottes, begründet würde. Dies letztere aber zu thun, ist Kaftan wieder durch seine positivistische

Ablehnung aller Metaphysik verhindert. So kommt es, daß sein Supranaturalismus, der doch sein eigentliches Hauptinteresse ist, nach zwei Seiten, nach der Seite des Positivismus wie nach der der Vernunftspekulation, unbegründbar ist und sich immer wieder nur auf den eben einmal vorliegenden supranaturalistischen Anspruch des Christentums zurückziehen kann, den er mit dem innersten Wesen des Christentums daher so eng wie möglich verbindet, um überhaupt einen Stützpunkt dafür zu haben.

Nunmehr wird das Verhältnis zwischen Kaftans und meinen Anschauungen deutlich sein, wird vor allem erhellen, wie es kommen kann, daß Kaftan mich bald wegen Annäherung an die seinige loben, bald wegen Annäherung an die metaphysische Religionsphilosophie tadeln kann und doch meine Theorie kein Kompromiß zwischen beiden ist[1]). Die Annäherungen an die erste Linie haben ihren

[1]) Kaftan meint ich sei von Hause aus von metaphysischen Neigungen ausgegangen und hätte dann in der Ritschl'schen Schule „Unterschlupf" gesucht, aus diesem „Unterschlupf" hätte ich aber doch einen so bedeutenden Eindruck von der Schule mitgenommen, daß ich meine metaphysische Theologie mit einer starken Zugabe von Werturteilen versetzt, dadurch aber nun freilich eine böse Mischung zu Stande gebracht hätte. In Wirklichkeit liegt die Sache so: Meine ersten philosophischen Autoritäten waren Kant, Albert Lange und Lotze, wodurch ich nach und nach zu der Idee einer kritischen Metaphysik fortgetrieben worden bin. Mein theologischer Lehrer ist Ritschl. An dem Ritschl'schen System habe ich aber nach und nach zwei Anstöße genommen, einmal betreffs des Supranaturalismus, der mir gegenüber der religionsgeschichtlichen Forschung auf christlichem und außerchristlichem Gebiete nicht behauptet werden zu können schien, sodann betreffs der allzueinfachen Ueberwindung der naturphilosophischen und metaphysischen Schwierigkeiten durch die bloße Theorie von der Phänomenalität der Natur, mit welcher Ueberwindung ich gegenüber dem weiteren Studium philosophischer Litteratur nicht durchzukommen vermochte. Die eigentlich entscheidende Richtung hat schließlich B. Duhm gegeben, dessen Sonderbarkeiten ich natürlich nicht alle mitmache. War ich aber einmal damit auf den Begriff der Entwickelung gewiesen, dann mußte von Hegel und den Hegelianern gelernt werden. Schließlich merkte ich, daß ich mich mit alledem in sehr großer Nähe bei Schleiermacher befand. — Daran möchte ich einige weitere persönliche Bemerkungen anschließen. Kaftan meint, ich hätte „Positivismus" „Subjektivismus" u. s. w. als verdächtigende oder gar moralisch herabsetzende Necknamen gebraucht und ein Holzscheit zur Verbrennung des positivistischen Sünders beitragen wollen, und nennt das eine „Kritik nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes". Das hat mir natürlich fern gelegen. Der Positivismus ist

Grund darin, daß ich von dem Grundsatze ausgehe, die Religion überhaupt beruhe auf einer selbständigen, eigentümlichen Intuition des menschlichen Geistes, welche Intuition ich durch die Hypothese einer intellektuellen Anschauung Gottes oder einer mystischen Gotteserfahrung zu erklären unternahm. Die damit behauptete Selbständigkeit der Religion berührt sich in der Tat nahe mit einem Grundmotiv Kaftans und der Ritschl'schen Schule, nur daß ich diese Selbständigkeit nicht sowohl auf dem Wege ethischer oder eudämonistischer Postulate feststelle als auf dem angegebenen der Intuitionstheorie und dabei Christentum und Nicht-Christentum auf gleichem Fuße behandle. Ein lebendiges Gefühl für die Suveränität aller ursprünglichen Religion gegenüber Wissenschaft, Philosophie und Kunst liegt dem zu Grunde. Die starken Einwirkungen Ritschls haben mich in diesem Gefühl bestärkt, wobei nur nicht zu vergessen ist, daß es auch bereits die Theologie Schleiermachers beseelt hat. Aber während Ritschl und seine Schule diese Selbständigkeit nur dazu benutzen, das als supranaturale Offenbarung vorausgesetzte Christentum von jeder Metaphysik des Absoluten freizuhalten, bleibe ich zunächst bei der Gesammterscheinung der Religion stehen und bahne mir erst durch

---

eine sehr achtbare Denkweise, nur meines Erachtens mit keiner Theologie vereinbar. Ich habe nur diese Verbindung beanstandet und in dieser Verbindung ist der Positivismus allerdings sehr fatal. Ferner bezeichnet es Kaftan als eines meiner Phantasiegebilde, daß ich ihn zum Anhänger Feuerbachs mache. Das ist Kaftan bei seinem Offenbarungsglauben selbstverständlich nicht. Ich behaupte nur: seine Behandlung der nichtchristlichen Religion als natürlich erklärbarer Wunschvorstellungen muß jeden zu Feuerbachischen Konsequenzen führen, der kein Mittel besitzt, das Christentum von ihnen zu isoliren und als übernatürliche Offenbarung ihnen gegenüberzustellen. So ist es jedenfalls mir und manchem andern mit seinem „Wesen der christlichen Religion" gegangen. Schließlich belehrt mich Kaftan, daß ich mit der oben bezeichneten Erkenntnistheorie mitten im Hegel'schen System stehe und nicht, wie ich gemeint haben soll, bloß den Schein einer Annäherung herbeigeführt habe. Vom Schein einer Annäherung habe ich aber nur in Bezug auf die „Gottmenschlichkeit" der Religionsgeschichte geredet, wo es der Fall, aber auch nur ein Schein ist. Meine Erkenntnistheorie hat mit der spezifisch Hegel'schen gar nichts zu thun, wenigstens nicht mehr als mit jeder denkbaren andern Metaphysik auch. Von dem „Unterschlupf" will ich lieber gar nicht reden.

Verständnis und Vergleichung der positiven Religionen den Weg zum Christentum. Damit nähere ich mich aber der andern Linie, der „liberalen" Theologie und Religionsphilosophie, die ebenfalls erst von einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der Religion sich dem Christentum nähert. Von ihr jedoch unterscheide ich mich wieder dadurch, daß ich die Selbständigkeit der Religion auch in dieser ihrer Entwicklung anerkenne und sie erst a posteriori aus der Fülle ihrer lebendigen Erscheinungen heraus zu verstehen suche. Auch hier empfinde ich die Suveränität der Religion, die aus ihren unerforschlichen Tiefen in beständiger Wechselwirkung mit dem übrigen Leben, aber nicht von ihm aus allein bestimmt, ihre große Gestalten vor uns hinstellt. Ich besitze keinen Begriff des Absoluten, aus dem diese Entwickelung a priori sich konstruiren ließe oder an dem ich die Leistungen dieser Entwickelung prüfen und messen könnte, ich glaube vielmehr, daß mit und in ihr selbst der Maßstab, das innere Gefühl für die Wahrheit und Bedeutung ihrer Schöpfungen entsteht und daß die Fähigkeit des menschlichen Geistes, alles Menschliche als potentiell auch in ihm enthaltenes zu verstehen, die Möglichkeit der Vergleichung und Urteilsbildung gewährt. So kann man von höheren Stufen aus die niederen in ihrer relativen Wahrheit und in ihrer ihnen selbst unbewußten vorwärtstreibenden Konsequenz verstehen. So können die Grundzüge der Entwickelung erfaßt werden. Ganz ähnlich hat auch hierin Schleiermacher gedacht, gerade dadurch aber unterschied er sich von der Hegel'schen Religionsphilosophie und deren verschiedenen Nüancen. Freilich muß ich damit auf einen Vorteil der Hegel'schen Religionsphilosophie verzichten: Ich kann das Christentum nicht als absolute Religion wissenschaftlich beweisen. Allein dieser Beweis war auch immer nur ein Scheinbeweis. Man kann auf ihn verzichten, um so mehr als wir doch vielleicht nur infolge unserer supranaturalistischen Gewöhnung auf ihn so großen Wert legen. Es genügt, wenn ich im ganzen Umkreis der Religionsgestalten keine höhere, einfachere, reinere kenne als das Christentum, wenn ich in ihr eine prinzipiell neue und einzigartige Religionsgestalt erkenne, in die alle anderen ausmünden, die sie aber nicht aus sich erzeugen konnten und können, wenn mein Bedürfen und Seh-

nen von ihm vollständig ausgefüllt ist und jede Regung frommen Gefühls mir erst in ihm zu ihrer nötigen Tiefe und Kraft gelangt. Daß es in alledem die vollendete Gottesoffenbarung sei, das darf ich dann wohl als meinen Glauben bekennen, wenn ich ihn auch der Natur der Sache nach nicht beweisen, vielmehr nur das geltend machen kann, daß die Frömmigkeit ihr Ziel und ihre Tiefe erreichen muß, wie sehr auch im übrigen die sich immer wandelnde Weltlage die anderen Lebensgebiete endlosem Wechsel unterwerfen mag. Denn in ihr findet die Vereinigung der menschlichen Seelen mit dem immer gleichen und einheitlichen Grunde des Lebens statt, in ihr allein verwirklicht sich das eigentliche Entwickelungsziel. Kaftan freilich kann sich nur vorstellen, daß man entweder durch reinen Offenbarungsglauben die Uebernatürlichkeit des Christentums a priori feststelle, von wo aus man dann die anderen Religionen relativ würdigen möge, oder daß man jener Religionsphilosophie folge, die einen fertigen metaphysischen Gottesbegriff als Agens der Religionsgeschichte herausschält und in seiner Erreichung die absolute Religion erkennt. Ich bin von beidem gleich weit entfernt, weil ich weder jene Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung noch diese metaphysische Konstruktion teilen kann, behaupte aber damit nichts Neues, sondern im Grunde nur die Position Schleiermachers. Wenn man auch keine einzelne Lehre dieses größten Theologen unmittelbar teilen kann und wenn man auch sehr viel von der inzwischen fortgeschrittenen Arbeit gelernt hat, so kommt man meines Ermessens doch über die Grundlagen seiner Position nicht hinaus. Denn diese Grundlagen sind unter der Einwirkung der allgemeinen modernen Denkmotive geschaffen worden, unter der Einwirkung Kants und des deutschen entwickelungsgeschichtlichen Idealismus. Eben deshalb führen diese Denkmotive auch immer wieder auf ihn zurück, wenn man durch historische Studien in christlicher und außerchristlicher Religionsgeschichte am ächten alten Supranaturalismus wie an seinen schwankenden Nachbildern irre geworden ist.

4.

Ich könnte hiermit die Untersuchung beschließen, wenn nicht

noch ein wichtiger Begriff zu besprechen wäre, der aus der ganzen bisher entwickelten Grundanschauung folgt und der Kaftans besondere Mißbilligung hervorgerufen hat, die Bezeichnung des Christentums als eines Prinzips. Er sieht darin das metaphysische Gespenst bis in die Auffassung des Christentums selbst hineinragen. Das ist auch ganz richtig, aber nur wieder in einem anderen Sinne, als Kaftan meint. Seine irrige Auffassung von der Bedeutung, die ich der Metaphysik für die Religionsphilosophie zuschreibe, wiederholt sich hier nur im Besonderen. Kaftan nämlich versteht unter dem Worte „Prinzip" die lehrhafte Idee des Christentums, eine bestimmte Gottesidee, die sich zugleich als die metaphysisch notwendige Idee des Absoluten erweisen läßt und die in der Religionsgeschichte sich nur durch unangemessene Formen hindurch zu ihrem normalen Ausdruck bewegt hat. Das Prinzip der absoluten Religion sei der wahre Gottesbegriff, der durch seine Einerleiheit mit dem metaphysischen sich als der absolute bekunde. Aber so habe ich nach meiner ausdrücklichen Angabe das Wort Prinzip nicht verstanden, das ist auch nicht die Hauptbedeutung, die es sonst in der Religionsphilosophie hat. Allerdings nämlich ist die Bezeichnung des Christentums als Prinzip eine Wirkung der Metaphysik, aber wieder nicht einer Metaphysik des Absoluten, sondern der Metaphysik der Geschichte oder des Entwickelungsgedankens. Mit „Prinzip" soll dasjenige bezeichnet sein, was einem großen Komplex geschichtlicher Erscheinungen die innere, über die einzelnen Momente übergreifende Einheit giebt, was in sich die vorwärtstreibende, in Anpassung und Folgerung sich auswirkende Entwickelungskraft enthält, das Grundgeheimnis des geistigen Lebens, in dem es begründet ist, daß der große geschichtliche Zusammenhang eines Lebensgebietes trotz aller Mannigfaltigkeit als in sich zusammenhängende Einheit und als von einer ihn hervortreibenden Keimkraft geleitet betrachtet werden darf. In dem hiermit bezeichneten Sachverhalt liegt vor allem die Möglichkeit der Entwickelung, insoferne die übergreifende Triebkraft des Prinzips durch die mannigfaltigsten Anpassungen und Ausarbeitungen hindurch doch die ganze Fülle wirklicher Erscheinungen zu einer dauernden inneren Einheit verbindet. So giebt es die großen Prinzipien re-

ligiöser, ethischer, kultureller, künstlerischer Entwicklungsreihen, die bald mehr, bald weniger reich und entwicklungsfähig in tausendfachen Kreuzungen, Trübungen, Hemmungen, Erneuerungen, Vertiefungen und Anwendungen die Inhalte des geistigen Lebens schaffen und, obwohl nur in Individuen wirkend, in diesen doch wie eine sachliche, sie überwältigende Macht von idealer Autorität hervorbrechen und dauernd ein von ihnen unterschiedenes, über sie übergreifendes und sie unter ihre Konsequenz zwingendes eigenes Leben führen. Diesen Begriff ausdrücklich formulirt und in seinen Konsequenzen tiefsinnig analysirt zu haben, ist ein dauerndes Verdienst Hegels, von dessen Metaphysik des Absoluten hierbei vollständig abgesehen werden kann, wie denn auch in der Tat dieser Begriff sammt seinen Voraussetzungen von unzähligen verwendet wird, die von Hegels System keine Ahnung haben. Hegel hat bloß darin gefehlt, daß er die Triebkraft des Prinzips nur an der Triebkraft des logischen Gedankens veranschaulichte, während die Analogie des Willens und des Zweckgedankens hier ebensowohl verwendet werden kann. Im Grunde ist ja das geistige Leben als Ganzes selbst ein Prinzip.

Nur in diesem Sinne nenne ich das Christentum ein Prinzip, eine aus keimhafter Gestalt durch den inneren Lebenszusammenhang und die Triebkraft der christlichen Idee in Wechselwirkung mit der jeweiligen Weltlage hervorgetriebene, unendlich ausgebreitete Lebensmacht, deren Sinn und Wesen niemals aus der bloßen Keimgestalt allein, sondern nur aus dem Ganzen ihrer Entfaltungen verstanden werden kann und deren schöpferische Fülle sich für keine Zukunft vorausberechnen läßt. Solange es sich noch nicht ausgelebt und erschöpft hat, wird es uns mit immer neuen Schöpfungen und Anpassungen überraschen, bleibt sein Begriff ein unabgeschlossener. Die in ihm eröffnete Gemeinschaft mit Gott und der oberen Welt ist nicht ein ein für allemal Fertiges, und nur „in der subjektiven Heilszueignung" Anzueignendes, sondern ein beständig lebendiger, sich vertiefender und wandelnder, trübender und wiederherstellender Vorgang zwischen Gott und den Seelen, dessen unermeßliche Mannigfaltigkeit aber durch die Grundrichtung der christlichen Gottesidee zu einer Einheit zusammengehalten ist. Eine solche

Auffassung entspringt mit Notwendigkeit unmittelbar aus der ganzen modernen Kirchen- und Dogmengeschichte, die heute sowohl die katholische Auffassung von der supranaturalen Unveränderlichkeit der Kirche wie die orthodox protestantische von der gegen den Antichrist erfolgten Wiederherstellung des reinen Evangeliums der Bibel rundweg aufgegeben hat. Die Geschichte zeigt uns vielmehr beständige Veränderung. Das alte, weltflüchtige, kriegerische, enthusiastische, in der Atmosphäre des unmittelbar bevorstehenden Weltendes und in der Umgebung beständiger Wunder atmende Christentum der gedrückten Klassen liegt weit ab von jedem heutigen Christentum; unser Gottesglaube und besonders unsere Ethik haben sich in allen kirchlichen und theologischen Lagern von ihm weit entfernt. Der Katholizismus der bildungssatten, ein tausendjähriges Kulturerbe mit dem Christentum vermählenden und stützenden Antike ist vom Katholizismus des kulturlosen, autoritätsbedürftigen und phantastischen, germanisch-romanischen Mittelalters und beide wiederum sind vom Urchristentum durch eine tiefe Kluft getrennt. Das Evangelium der Reformation ist eine Erneuerung des Urchristentums nur in dem Sinne, wie Winkelmanns Hellenismus eine Erneuerung der Antike war, es ist eine neue Gestalt des Christentums, der gegenüber der Katholizismus die ununterbrochene äußere Kontinuität mit dem Urchristentum zweifellos für sich hat. Die protestantische Welt selbst ist durch die Aufklärungsperiode in zwei scharf geschiedene Perioden zerfällt, die sich oft zu unterscheiden scheinen wie eine Nachblüte des Mittelalters und eine ganz neue, mit einer bisher nie dagewesenen Wissenschaft sich amalgamirende Gestalt des Christentums. Nur wenn wir in alledem die immer neuen Lagen gegenüber schöpferische, vielfach abirrende, aber im Ganzen die Zielrichtung der Vertiefung und Ausbreitung befolgende Entwickelung des christlichen Prinzips, der religiösen Lebensmacht des Christentums, sehen und erweisen können, dürfen wir in ihm eine zusammenhängende Einheit erblicken und uns heute noch in seinen Zusammenhang einrechnen. Freilich mag das Wort „Prinzip“ hierbei zu philosophisch und sachlich klingen, und eine rein religiöse Betrachtung mag es vorziehen, einfach von einer fortwirkenden, in der religiösen Entwickelung schöpferischen Tätigkeit

Gottes zu reden, der seine Liebesgeschichte mit den Menschen in alledem lebendig fortsetzt. Aber einerseits muß doch auch eine solche rein religiöse Betrachtungsweise die Gotteswirkungen in der Auswirkung eines in sich zusammenhängenden Gottesgedankens zur Einheit zusammenfassen, andererseits muß aber auch die weitere metaphysische Verfolgung des Begriffes „Prinzip" zu der in ihm wirkenden, immer lebendigen und den Lebenszusammenhang des Ganzen in sich enthaltenden Tätigkeit Gottes aufsteigen. Nur als kurze Formel für diese sehr verwickelten und wichtigen Zusammenhänge soll das Wort Prinzip dienen.

Ist aber das der Sinn des Wortes „Prinzip", so ist damit der Bedeutung der „Person" noch nicht vorgegriffen. Ihre wirkliche Bedeutung kann vielmehr nur aus der Analyse des Prinzips selbst erhellen. Da stoßen wir aber sofort auf die Tatsache, daß wir bei den religiösen Prinzipien es mit einer noch viel höheren Bedeutung der schöpferischen Persönlichkeiten zu thun haben als auf anderen Lebensgebieten. Je höher eine Religion steht, um so mehr bindet sie ihre Gläubigen an die Autorität ihrer Propheten, um so beschränkter wird der Spielraum neuer ursprünglich religiöser Schöpfungen, um so mehr wird die Kraft von der Aneignung und Hingabe aufgezehrt. Hierin liegt vor allem das Geheimnisvolle und Irrationale der Religionen. Sie sind Autorität und Offenbarung und verlangen Liebe oder Gehorsam, sie sind keine sich selbst tragenden und beweisenden philosophischen Ideen. Die Hingabe an eine solche Autorität gehört mit zum Wesen des religiösen Prinzips und durch die ernstliche Versenkung in diese Autorität entsteht allein die Entfaltung des in ihr enthaltenen Lebenstriebes. Ebendeshalb habe ich auch allen Nachdruck auf eine Unterscheidung gelegt, die für Biedermann gleichgiltig war, da ihm die Religion die in jedem spontane und gleiche Neuerzeugung der Gemeinschaft des endlichen und des unendlichen Geistes ist: auf die Unterscheidung einer überwiegend produktiven und einer überwiegend reproduktiven Gottesanschauung. In der ersteren tritt Gott mit der zwingenden Gewalt einer neuen religiösen Kraft in die Seelen der originalen Propheten, von denen diese Kraft dann fortwirkt, immer ihres Ursprungs eingedenk und auf sie als ihre Bürgschaft sich berufend.

In gesteigerter Weise haben wir das im Christentum vor uns, das in dem Maße, wie es an Universalismus und Energie des Offenbarungsglaubens alle anderen Religionen überbietet, auch in einer ganz besonders energischen Weise auf eine solche Autorität zurückgeht. Hier treten uns das höchst bedeutsame Selbstzeugnis Jesu und das Zeugnis seiner Jüngergemeinde entgegen, Tatsachen, deren Gewicht ich mich in keiner Weise entziehen kann oder will. Sie können nur von einer ganz radikalen Kritik entwertet werden, die sowohl das Bild Jesu als das des Paulus und der ältesten Gemeinde zum späten Erzeugnis einer Gemeinde macht, welche sich für ihren, wie immer entstandenen Glauben, Autoritäten suchen und schaffen mußte. Dagegen aber spricht sowohl der Bestand der Ueberlieferung selbst, als vor allem die Unmöglichkeit, von hier aus Entstehung und Werdegang des Christentums zu erklären. Historisch und religionspsychologisch ist beides nur zu verstehen, wenn der Ausgangspunkt in dem weltüberwindenden Glauben an eine geheimnisvolle Gottestat, eine allen Zweifel niederschlagende und alle Kräfte weckende Offenbarung bestanden hat. Zudem kann man deutlich genug aus der Ueberlieferungsgeschichte noch erkennen, daß nicht ein neues religiöses Prinzip den Glauben an die Person Jesu, sondern umgekehrt dieser Glaube das neue Prinzip geschaffen hat. Nicht das Bewußtsein um Neuheit, Energie und Absolutheit des neuen Prinzips drückt sich in der Verabsolutirung des Stifters aus, sondern der Glaube an die geheimnisvolle Würde des alle Offenbarung abschließenden und in der Auferstehung bezeugten Gottesgesandten und an seine Verknüpfung mit der Entscheidung über Heil oder Unheil der Seele hat erst allmählich zum Bewußtsein um ein neues religiöses Prinzip geführt. Jesus ist nicht der Reformator des Judentums, der Verkünder eines neuen Gesetzes oder Glaubens, sondern bringt in dieser Hinsicht zunächst verblüffend wenig wirklich Neues. Was er neues bringt, ist vielmehr er selbst, sein Anspruch und seine Bedeutung als der letzte der Gottesgesandten, an dem sich die Geister scheiden und dessen Ankunft das Kommen der oberen Welt und damit des Gerichtes verkündet. Indem er sich verknüpft mit dieser großen Entscheidung, stellt er alles, was er Altes und Neues aus seinem Schatze bringt, zugleich mit

unter diese höchsten und letzten Gesichtspunkte der Entscheidung. Erst dadurch ist jene ungeheure Konzentration und Vertiefung rein individueller, auf Gott unmittelbar bezogener und rein sittlicher, aber auch das Sittliche nur in seiner letzten Abzweckung auf die Stellung zu Gott fassender Frömmigkeit entstanden, die im Leben vor dem alles durchschauenden Auge Gottes mit Zuversicht wandeln und im Sterben die Erlösung zur oberen Welt erhoffen läßt, der auf die Verheißung ihres Meisters hin überall das Ende der Sinnenwelt vor Augen steht und die Rettung der Brüder für die obere und wahre Welt die Hauptaufgabe ist. Sein Anspruch hat auf die gegebene Masse religiöser und sittlicher Ideen, wie ein Magnet auf Eisenteile, sondernd und umlagernd gewirkt und ihnen neuen Zusammenhang, neue Kraft und Wirkungsfähigkeit mitgeteilt. Ganz übereinstimmend damit ist seine Hauptwirkung auf die Genossen seiner Wanderpredigt der Glaube an ihn, der durch die Auferstehung ihnen bestätigt wurde; nur durch den Glauben an ihn unterschieden sie sich von ihren jüdischen Volksgenossen und erst durch die allmähliche Entfaltung der Konsequenzen dieses Glaubens wurden sie vom Judentum ausgeschieden. Paulus vor allem wäre in der Tat als der Stifter des Christentums anzusehen, wenn nicht die Voraussetzung seiner Predigt eben dieser Glaube an die Person Jesu gewesen wäre und erst aus diesem Glauben sich ihm die Konsequenzen in dem überraschend weiten Umfange ergeben hätten, durch den der Glaube an Jesus erst eine neue Religion geworden ist, als ein neues religiöses Prinzip sich enthüllt hat. Nur unter dieser Bedingung wird überhaupt die Entstehung einer neuen Religion von so ungeheurer Stoßkraft verständlich und erklärt sich die rätselreiche Entwickelung der Urgemeinde psychologisch; sie hat unter einem ganz außerordentlichen Zwang und Eindruck gestanden, indem sie die geheimnisvolle Macht der oberen Welt berührt hat. Der von der Urgemeinde und von Paulus ausgegangene Anstoß setzt sich dann durch die ganze Entwickelung der christlichen Religion fort; das Dogma von Christus wird das Dogma der Christenheit und die Versenkung in sein Wort und sein Bild bleibt die Quelle erneuernder Kraft. Jedes Christentum ohne Christus verweht erfahrungsgemäß und

ist wie eine Abendröte nach Sonnenuntergang. Zwar ist das Christentum überall zunächst lebendig fortwachsende und sich ausbreitende Gemeinschaft mit Gott, die sich durch ihre eigene innere Kraft beweist, die sich beglaubigt durch die Befriedigung der tiefen Sehnsucht, welche sie selber erst erweckt hat. Aber, wie es überall nur entsteht durch die Predigt des Evangeliums Jesu und nicht als abstrakte Idee, sondern als Gebot und Verheißung einer lebendigen Person uns entgegentritt, so führt auch jedes Nachdenken über die Quelle und die Bürgschaft dieser Gemeinschaft mit Gott immerdar zurück auf die Person Jesu, deren Bild das lebendige und immer wirksame Symbol, deren Wort die Bürgschaft und deren Selbstopfer die Kraft des Glaubens ist. Sie mag uns dann wohl so erscheinen, wie sie Herrmann in seinem „Verkehr des Christen mit Gott" geschildert hat [1]).

[1]) Durch diese Sätze habe ich mich zugleich stillschweigend auseinandergesetzt mit dem sehr lesenswerten Büchlein von Martin Schulze „die Religion Jesu und der Glaube an Christus" Halle 1897. — Für meine Fassung des Verhältnisses von Person und Prinzip darf ich mich nunmehr auch wohl berufen auf Wendt, Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums, Gött., 1897 S. 35 f., und Lobstein, Essai d'une introduction à la dogmatique protestante, Paris 1896, S. 133. 150, wo auch der Zusammenhang dieses Begriffs mit der spekulativen Methode richtig anerkannt ist, S. 127. — Vor allem war natürlich Schleiermacher selbst durch die Konsequenz seiner Gesamtanschauung zu diesem Begriff eines Prinzips geführt. Er hat auch tatsächlich das Christentum § 11 und seine Konfessionen § 23 u. 24 als „Prinzipien" in angegebenem Sinne konstruirt. Darauf beruht geradezu die Bedeutung und Originalität dieser berühmten Ausführungen. Er konstruirt diesen Begriff auf Grund seiner Ethik oder spekulativen Geschichtsphilosophie in § 6, freilich ohne den Ausdruck zu gebrauchen. Er gebraucht aber auch direkt den Ausdruck „christliches Prinzip" oder „Geist des Christentums" z. B. § 24, 3. Freilich kommt der Begriff bei ihm nicht zur seiner vollen Geltung, da er in Folge seines romantischen Subjektivismus und pietistischer Jugendeindrücke den Glauben nicht aus dem in Christus gesetzten Prinzip, sondern aus den Reflexionen über subjektive Erfahrungen an Christus entwickelt. Doch ist diese ganze Darstellung beständig von dem Begriffe des Prinzips umspielt, wie Biedermann (Dogmatik 1869 S. 541 f.) sehr treffend gezeigt hat. Die strengere Durchbildung des Begriffes hat vielmehr die Hegel'sche Schule im Zusammenhang mit ihrer strengeren Durchbildung des Entwickelungsbegriffes geleistet. Meine Abweichung von ihrer deterministischen und rein logischen Grundlegung dieser Begriffe ist oben ausgeführt. Im Ganzen kann ich mich auf die Analyse beziehen, die Claß vom Begriff des „Lebensinhaltes" gegeben hat.

In diesem Sinne ist die Unterscheidung von Person und Prinzip gemeint, die vielleicht etwas zu formelhaft und poesielos klingt, die aber doch zur Bezeichnung der Begriffe nützlich ist. Sie ist unentbehrlich, damit das Christentum in seiner lebendigen Fülle, in seiner wachsenden Ausbreitung verstanden und nicht immer nur mit seiner neutestamentlichen Keimgestalt vereinerleit werde. Sie schließt aber die Geltung der Person für das Prinzip nicht aus. Es liegt eben im Prinzip des Christentums wie aller höheren Religion überhaupt, auf die geheimnisvolle Autorität zurückzugehen, in die man sich ahnend versenken muß und aus der mit dem Gefühl unserer Begrenztheit und Schwäche zugleich das der Erhebung und Stärkung auf uns ausströmt. Dabei bleibt in der Person Jesu — wie übrigens auch sonst in den Helden der Religion, hier nur in einer ganz besonderen Weise — etwas Inkommensurables und Irrationales. Eine Erklärung aus Betrug oder Wahnsinn ist angesichts der wirklichen Gestalt Jesu unmöglich, eine solche aus Schwärmerei wird, wo die Schwärmerei ernstlich von dem Grundgedanken seines Selbstzeugnisses behauptet wird, auf nichts anderes hinauslaufen können. Freilich ist es auch unmöglich dieses Selbstzeugnis als Beweis einer absoluten Göttlichkeit und Irrtumslosigkeit zu verwerten; dazu ist es zu tief verflochten mit allgemein jüdischen Gedanken dieser Zeit und der Erwartung des bevorstehenden Weltendes und dazu ist die Ueberlieferung von ihm zu menschlich, die vielmehr so wenig supranatural ist als möglich und uns die Gestalt Jesu ganz in den Farben des jüdischen Messianismus malt. Es mag genügen das Geheimnisvolle in der Person Jesu anzuerkennen und seine dauernde innere Verknüpfung mit allem christlichen Erlösungsglauben auszusprechen, auf eine Formel aber für das Verhältnis beider zu verzichten. Den Abstand des Geheimnisses in ihm von den Geheimnissen in anderen, den Mehrbetrag des „Uebernatürlichen" in ihm gegenüber dem „Uebernatürlichen" in anderen zu messen, ist nicht möglich, wenn man einmal die alte Formel aufgegeben hat, und nicht nötig, wenn uns doch nirgends ein Heil außer ihm gegeben ist, zu dem wir uns statt seiner wenden möchten. Jedenfalls ist das kein Gegenstand der Wissenschaft. Die „Christolo-

gie" ist nur für eine streng supranaturalistische Auffassung eine Wissenschaft, für jede andere ist sie ein Gegenstand des Glaubens und der Phantasie. Alle rein logischen Folgerungen und dialektischen Künste führen hier zu nichts. Auch aus der Anerkennung des Christentums als absoluter Religion läßt sich für die Person Jesu nicht mehr Absolutheit folgern, als das geschichtliche Bild und die Ueberlieferung von selber ergeben und zulassen.

Die Bezeichnung des Christentums als Prinzip ist also die notwendige Folge der antisupranaturalistischen Auffassung von der Geschichte überhaupt und von der des Christentums insbesondere und enthält nicht mehr und keine andere Metaphysik als eine solche Geschichtsauffassung von Hause aus enthalten muß, nämlich die Voraussetzung, unter der die ungeheure Mannigfaltigkeit der christlichen Wirklichkeit als einheitlich zusammengehörig verstanden werden darf. Was der Inhalt des Prinzips ist, das ist nur aus ihm selbst und nicht aus irgend einer Metaphysik des Absoluten zu erheben. Eben deshalb ist auch einer maßgebenden Bedeutung der Person für die Begründung und den Inhalt des Prinzips in keiner Weise zum voraus ein Hindernis entgegengestellt. Sie ergiebt sich aus dem wirklichen geschichtlichen Sachverhalt, der seinerseits in der Eigenart des religiösen Lebens begründet ist. Nur eines ist allerdings ausgeschlossen, die Anschauung des altkirchlichen Supranaturalismus, der, wie er unter den Religionen das Christentum zu einer rein übernatürlichen Gotteswirkung macht, so auch das Christentum in die absolut übernatürliche Offenbarungs- und Heilstat der menschgewordenen Gottheit selbst zusammenzieht und alles übrige Christentum lediglich zur subjektiven Aneignung der ein für allemal fertigen Erlösung macht. Eine solche Lehre von der Person, die in ihrer Personeinheit und ihrer persönlichen Tat die eigentliche und reine Gotteswirkung als die große einmalige Gottestat konzentrirt, ist die notwendige Folge einer streng supranaturalistischen Geschichtsanschauung, die das rein göttliche und das nur bedingt göttliche Handeln unterscheidet und das erste natürlich möglichst dem geschichtlichen Wechsel entziehen muß. Sie kann es nur an einem einzigen Punkt gesondert erfassen, wo sie dann den Strom geschichtlichen Werdens

und menschlicher Bedingtheit zum stehen bringt und die einfache, unbedingte, geschichtslose, göttliche Kraft in ihrer Absolutheit wirken läßt. Auch alle von diesem Punkt ausgehenden Fortwirkungen sind bereits wieder wenigstens menschlich mitbedingt, und ihre Uebernatürlichkeit läßt sich nur in der Weise wahren, daß einmal eine schlechterdings unveränderte Ueberlieferung von jener Heilstat postulirt und dann alles christliche Leben nur als Zueignung der an und für sich prinzipiell schon fertigen Gottestat angesehen wird. Mit einer solchen Auffassung aber streitet auf Schritt und Tritt die wirkliche Geschichte und schließlich auch die Natur der Sache, das Wesen des religiösen Erlebnisses, das eben nicht bloße Zueignung einer fertigen Erlösung, sondern tatsächliche Erhebung in die erlösende Gemeinschaft mit Gott ist, die bei jedem von neuem sich vollziehen muß durch den Glauben an Verheißung und Gebot Jesu. Damit streitet auch, wie schon bemerkt, das Evangelium selbst, das nicht auf eine einmalige und von da ab fertige Gottestat der Vergangenheit, sondern auf die große Tat der Zukunft verweist und bis dahin den mannigfachsten Wirkungen des Geistes Raum läßt. Erst die Beschränkung der supranaturalistischen Anschauung auf das Christentum allein und die Verhärtung der Offenbarung zu Kirche und Dogma, die beide eine fertige, absolut übernatürliche Wahrheit brauchen, hat zu der alle Gottestat in Christo zusammendrängenden Christologie des kirchlichen Dogmas geführt.

Da Kaftan den kirchlichen Supranaturalismus wenigstens der Absicht nach auch in seiner Lehre von Christus festhält, so ist von ihm eine Zustimmung zu meinen Sätzen selbstverständlich nicht zu erwarten. Er muß sie natürlich rundweg ablehnen, aber nicht weil sie ein Kompromiß Biedermann'scher und Ritschl'scher Anschauungen sind, sondern weil sie konsequent aus meiner antisupranaturalistischen Grundanschauung fließen. Meinerseits habe ich auch hier gegen Kaftan nur einzuwenden, daß seine Absicht in seiner Christologie so ungenügend zum Ausdruck kommt wie in seinem ganzen Entwurf. Sein Supranaturalismus ohne ausdrückliche Wunderbegründung setzt sich fort in seiner streng supranaturalen Christologie ohne Logos-, d. h. ohne Incarnationslehre. Er bleibt hier wie überall hinter der Konsequenz

der kirchlichen Lehre zurück, aus sehr begreiflichen und — ich wiederhole es — sehr achtungswerten Gründen. Aber wenn man die Gründe dieses Verfahrens kennt und an sich selbst erfahren hat, dann weiß man, daß man sie nur in beständigem Konflikt mit der wirklichen Geschichte festhalten und mit einer historisch-kritischen Methode auf die Dauer nicht vereinigen kann.

Die Historiker pflegen freilich den so entstehenden Problemen aus dem Wege zu gehen oder sie mit einigen Aphorismen zu erledigen. Der Dogmatiker aber muß sich die aus den Methoden und Ergebnissen der Historiker entspringenden Fragen ausdrücklich vorlegen, und falls er mit ihnen wirklich eine grundsätzlich neue Auffassung in die Religionswissenschaft einziehen sieht, ihnen auch eine grundsätzliche Beachtung schenken, statt sich nur auf Mittel zu besinnen, durch die sie unschädlich gemacht werden können. Bei der Antwort, die ich auf solche Fragen zu geben mich immer mehr gedrängt sah, bin ich allerdings hinter Ritschl und seine Schule wieder zurückgegangen, aber wenn man dabei schließlich vor allem auf Schleiermachers Konzeptionen hinauskommt, so bleibt man immerhin in guter Gesellschaft und hat den Vorteil, an diesen, allem Parteistreit längst entrückten Namen alle inzwischen errungenen Erkenntnisse in rein sachlicher Weise anknüpfen zu können. Wie Ritschl selbst vielleicht mehr, als er selber zugeben wollte, auf Schleiermacher beruhte, so ist es von dieser Grundlage aus sehr wohl möglich, der begrenzten, aber intensiven Genialität Ritschls Rechnung zu tragen, wie ich das auch immer und überall gethan habe. Sein großes Verdienst ist vor allem, die Auffassung des Christentums aus dem Bannkreis des klassischen und romantischen Monismus herausgerissen zu haben, in den sie durch Schleiermacher und Hegel geraten war, und tiefe Blicke in die Eigentümlichkeiten seiner einzelnen kirchlichen Ausprägungen gethan zu haben. Damit hat er die Methode fortgesetzt und vertieft, die den Aufschluß über Wesen und Inhalt der Religion und besonders des Christentums in allererster Linie in ihnen selber sucht. Die supranaturalistischen Korrekturen aber, die er an Schleiermacher vorgenommen hat, sind meines Erachtens nicht haltbar, und die Heranziehung des Neukantianismus für den Erweis der Selbständigkeit der Religion hat auf seine Auf-

fassung des Christentums in einem ihm fremden, moralistischen Sinne abgefärbt. Ich kann daher die Aufgabe der Fortarbeit an Ritschls Programm nicht in der weiteren Ausarbeitung, sondern nur in der Beseitigung dieser beiden Eigentümlichkeiten erblicken. Die wirkliche Fortarbeit liegt vielmehr in dem immer treueren Verständnis der wirklichen geschichtlichen Entwickelung der Religion und des Christentums, wofür die Voraussetzungen in einer ausgeführten religionsphilosophischen Theorie festzulegen sind und woraus sich eine einfache Darlegung des Inhaltes des christlichen Glaubens ergeben wird. Man mag eine solche Darlegung dann mit andersartigen religionsfeindlichen oder andern religiösen Impulsen folgenden Weltanschauungen oder auch mit einzelnen Daten und Tatsachen auseinandersetzen, wie man kann und will. Ihre feste Wurzel und ihren Halt hat sie in der Einsicht, daß die Religion ein selbständiges, die Seelen mit der oberen Welt verbindendes Erlebnis ist und daß jede Frömmigkeit zu ihrer vollen Tiefe erst kommt durch den Glauben an das Evangelium Jesu, dessen Sinn und Ziel Gott selber in der Geschichte fortwirkend immer neu und immer tiefer offenbart.

Die vorstehenden Betrachtungen haben allerdings keine Rücksicht genommen auf das, was Kaftan ebenfalls für die Notwendigkeit des Supranaturalismus anführt, nämlich auf das, was „die Gemeinde verlangt". Sie gehen von der Grundanschauung aus, daß es etwas anderes ist, für eine bestimmte Kirchengemeinschaft die dogmatischen Begriffe bearbeiten und die Prediger mit einer dogmatischen Vorbildung ausrüsten, und etwas anderes, mit der großen Menge wissenschaftlich denkender Zeitgenossen sich auseinandersetzen, die ihrerseits, auch wo sie durchaus christlich gesinnt sind, doch die kirchliche Bindung für ihr Denken in keiner Weise anerkennen. Es steht nun einmal so, daß das verschiedene Geschäfte sind, daß für das erste hier weitere, dort engere kirchliche Normen bestehen, die bis zu einem gewissen Grade rechtliche und moralische Verbindlichkeit besitzen, daß dagegen das andere Geschäft gänzlich wirkungslos bleibt, wenn man dabei solche Normen

voraussetzt. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß beide Geschäfte sich gegenseitig befruchten können, aber sie müssen, wie die Dinge liegen, getrennt geführt werden. Meine Ausführungen sind nur in dem letzteren Sinne gemeint.

Sind sie aber so gemeint, dann müssen sie auf die wissenschaftliche Lage der Zeit vollständig eingehen. Diese Lage ist nun aber in ihrer Hauptrichtung vor allem dadurch bezeichnet, daß metaphysische, naturwissenschaftliche und historische Grundbegriffe den Supranaturalismus völlig ausschließen, daß die Geisteswissenschaften selbst vor allem durch das charakterisirt sind, was man Historismus genannt hat und was mehr als irgend etwas anderes den Supranaturalismus auf seinem eigensten Gebiete widerlegt. Darin sind Vorzüge und Gefahren der Lage begründet. Der Supranaturalismus war eine Denkweise, die geschlossene, unantastbare, allgemeingiltige und fest begründete Ideale besaß, der Historismus kennt die Ideale aller Zeiten und auch die seiner eigenen als historisch bedingte und kennt eben deshalb keinen Glauben, der für ihn selber normativ wäre. Eine außerordentlich ausgebreitete und intensive Kenntnis der Vergangenheit, wie sie niemals vorher vorhanden gewesen ist, eine überaus feine, kunstvoll ausgebildete und von einem wunderbaren Takt des Verständnisses geleitete Analyse, ein bis zur Selbstverleugnung gehendes sympathisches Mitverständnis für das Fremdartigste, eine unheimliche Kunst, alles scheinbar Feste in Flüssiges und Werdendes aufzulösen, das sind die Vorzüge dieser wissenschaftlichen Lage, durch die unter allen Umständen unsere Erkenntnis des wahren Sachverhaltes außerordentlich erweitert worden ist. Der spielende Relativismus, dem alles etwas Werdendes und Vergehendes, Bedingtes und Relatives ist, die geistreich in allen Farben schillernde Entäußerung von jeder persönlichen Ueberzeugung, die Erstickung aller Produktivität und robusten Kraft einfachen Glaubens an allgemeingiltige Normen, die Auflösung der Wissenschaft in die Schaffung von endlosen Dubletten des schon einmal Dagewesenen, die Gewöhnung an die bloße Routine historischen Spezialistentums, das sind die schweren Gebrechen des Historismus, die mitunter so grell hervortreten, daß sie um den Fortbestand unserer Kultur

besorgt machen können. Der Historismus selbst läßt sich nicht wieder abschütteln und der Supranaturalismus nicht wieder zurückrufen. Die Gefahren der Lage können nur überwunden werden durch eine Metaphysik der Geschichte, die das Einfache, Bleibende, Wahre der geschichtlichen Entwickelung als ihren Kern herauszuheben und auf Grund des Glaubens an die Vernunft der menschlichen Geschichte dem Glauben darzubieten weiß.

Diese allgemeine Lage spiegelt sich wieder in der Theologie. Der ganze Nachdruck ihrer Arbeit liegt unter dem Einfluß der Gesammtlage auf ihrer historischen Arbeit; bedeutende und originelle, die Erkenntnis wirklich erweiternde Werke sind fast nur aus der Geschichtsforschung hervorgegangen, nur diese Werke sind für ein nichttheologisches Publikum verständlich und genießbar. Die bedeutendsten Talente wenden sich ihr zu und die größten Leistungen der Dogmatiker selbst sind historische Konzeptionen. Die Dogmatiken sind seit Jahrzehnten nur Schutzbauten gegen diese historische oder gegen die naturwissenschaftliche Flut. Die eigentliche dogmatische Grundanschauung vieler Theologen ist überhaupt die, daß es nur gelte die Geschichte zu verstehen und das geschichtlich verstandene Ideal auf sich wirken zu lassen. Man kann geradezu von einer latenten Theologie des Historismus reden. Diese Theologie aber hat ganz die Vorzüge und die Gebrechen, die ich am Historismus im allgemeinen aufgezeigt habe. Wir kennen die geschichtliche Wahrheit über unsere Religion viel feiner und besser als jemals vorher und hoffen in dieser Erkenntnis noch fortzuschreiten. Aber wir wissen vor lauter historischen Analysen und Darstellungen nicht mehr recht zu zeigen und zu begründen, was wir selber glauben. Dem läßt sich auch hier nicht abhelfen durch Abthun der Geschichte und Rückkehr zum Supranaturalismus. Dem ist auch hier nur abzuhelfen durch eine Metaphysik der Geschichte, die auf Grund einer prinzipiellen Untersuchung des menschlichen Geistes und der menschlichen Geschichte die christliche Wahrheit als Kern und Ziel der Geschichte erkennt und diesen Kern in seiner Beziehung zur Metaphysik der Natur und der Metaphysik des Absoluten klar und schlicht darzustellen weiß. In diesem Sinne verstanden bleibt das Wort **Fichtes** im Recht: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig".

Erwiederung.

1) Die Methode; 2) der Supranaturalismus.

Von

Prof. D. J. Kaftan.

In meiner Erörterung über die Selbständigkeit des Christenthums in dieser Zeitschrift hatte ich Professor Troeltsch gegenüber die methodische Frage aufgeworfen und aus den vorgetragenen Erwägungen allerlei Bedenken gegen die von ihm befolgte Methode abgeleitet. Auf diesen „Angriff", wie er es nennt, antwortet er in dem voranstehenden Aufsatz über Metaphysik und Geschichte. Und zwar ist der Grundgedanke seiner Erwiederung, der immer wiederkehrt, die Behauptung, daß für mich und meine methodischen Grundsätze der Hintergedanke maßgebend ist, den Supranaturalismus zu vertheidigen. Dieser sei thatsächlich hoffnungslos verloren und dahin, und so laufe es denn auch mit meinem Rettungsversuch auf gewagte Künsteleien hinaus. Die von ihm befolgte Methode sei dagegen die eine, nothwendige, für die Religionsphilosophie gebotene. Damit meint er dann die von mir vorgetragenen Einwände entkräftet zu haben. Denn wer wird ernst nehmen, was aus einer so trüben Quelle geflossen ist, aus einem durch den Willen verbogenen und verdorbenen Denken stammt?

In Wahrheit nun haben die beiden Fragen, die er verquickt,

gar nichts mit einander zu schaffen. Es ist sehr wohl denkbar, ja wahrscheinlich, daß einer oder der andere unserer theologischen Freunde in der zwischen uns strittigen methodischen Frage mehr auf meiner Seite steht, während er Troeltsch darin zustimmt, daß der Supranaturalismus nicht wesentlich zum Christenthum gehört. Umgekehrt würde ich, wenn ich eine andere philosophische Ansicht hätte, mittelst dieser den Supranaturalismus zu rechtfertigen suchen, der für mich integrirender Bestandtheil meiner christlichen Glaubensüberzeugung ist. Was vorliegt, ist nur das Allgemeine und Nothwendige, daß ich, was ich für wahr halte, Wissenschaft und Glauben, in einer einheitlichen Gesammtanschauung zu vereinigen suche. Auch Troeltsch wird ja nicht behaupten, daß er seine christliche Ueberzeugung aus wissenschaftlichen, philosophischen Betrachtungen geschöpft habe. Auch ihm ist die Aufgabe also dadurch gestellt, daß er einerseits den christlichen Glauben theilt und andererseits eine wissenschaftliche Anschauung hat, und daß er beide zu vereinigen sucht.

Aber woher stammt denn seine Behauptung, daß ich von dem Gedanken des Supranaturalismus in dem Urtheil über Wissenschaft und Philosophie geleitet werde? Es fehlt an jedem Versuch einer Begründung. Denn die willkürlichen Kombinationen, die er in meine Gedankenreihen hineinzeichnet, wird er hoffentlich selber für eine Begründung auszugeben nicht kühn genug sein. Woher denn aber dieses Fündlein, auf das er immer wieder zurückkommt?

Wie mir scheint, liegt dabei eine Verwechslung zu Grunde. Es ist ja ganz richtig, daß wir uns ein Ganzes von Gedanken aus seinen inneren „Motiven" verständlich machen und es danach beurtheilen sollen. In einer derartigen Erklärung meiner Gedanken glaubt Troeltsch sich offenbar zu bewegen und wird nicht gewahr, daß er aus sachlichen Grundgedanken, die wir mit jenen inneren Motiven einer Gedankenreihe meinen, Wünsche, d. h. Willensmotive macht, die das Denken verbiegen und verderben; dergleichen darf man aber nicht voraussetzen, sondern muß es wirklich zu begründen versuchen, indem man die sachlichen Argumente des Gegners widerlegt.

Dazu kommt noch etwas Anderes hinzu. Wer den Aufsatz

von Troeltsch liest, wird mit mir den Eindruck haben, daß er in jeder Weise bemüht ist, mich als den Vertreter einer rückständigen, nur noch bei Theologen und auch unter diesen fast nur noch bei Dogmatikern vorkommenden Anschauung hinzustellen, dem gegenüber er die Wissenschaft und Aufklärung vertritt. Vermuthlich hat daher dieses Streben ihn veranlaßt, jene seine Voraussetzung zum Grundgedanken der kritischen Abwehr meines „Angriffs" zu machen.

Gefördert wird die Sache dadurch nicht, sondern er hat durch die Heranziehung dieser andern Differenz (über den Supranaturalismus) die zwischen uns obschwebende, die Methode betreffende Kontroverse vollständig verschoben.

So behauptet er gleich auf S. 2, es handle sich darum, daß ich eine spezifisch christlich-theologische Methode befürworte, er dagegen sich den allgemeinen wissenschaftlichen Methoden anvertraue. Thatsächlich ist das jedoch vollständig aus der Luft gegriffen. Ich weiß nichts von einer spezifisch christlich-theologischen Methode, sondern habe die Annahme einer solchen, wo sie wie etwa bei Frank vorkommt, stets bekämpft. Es dürfte Troeltsch schwer werden, auch nur eine Sylbe ausfindig zu machen, mit der ich etwas dergleichen befürworte. Mein Einwand ihm gegenüber lautete dahin, daß die von ihm befolgte allgemeine Methode widerspruchsvoll sei. Hic Rhodus, hic salta! Es hilft nichts, bei den Altären der Aufklärung Schutz suchen.

Weiter zeigt er im ersten Abschnitt, daß meine Gründe für die Selbständigkeit des Christenthums und die im Zusammenhang damit erhobene Forderung, es allererst ohne Einmischung von Religionsphilosophie verständlich zu machen, keine Gründe für den von mir behaupteten Supranaturalismus sind. Worauf ich nur erwiedern kann: gewiß nicht! aber wer hat denn das behauptet? Lediglich die von ihm selbst vollzogene Verquickung zweier Fragen, die nichts mit einander zu thun haben, hat ihn zu dieser Annahme verführt.

Im zweiten Abschnitt ist er auf dem besten Wege, mich in die Reihe positivistischer Geschichtsforscher einzureihen, die alles aus dem Milieu und kleinen allmählichen Veränderungen erklären.

Denn die ganze Erörterung hat im Zusammenhang nur Sinn, wenn es darauf abgesehn ist. Aber er besinnt sich und sagt, es scheine nur so, als gehöre ich dahin (bitte, warum und wo scheint es so?) In Wahrheit führe ich selbst einen geschichtsphilosophischen Beweis für das Christenthum. Und nun wird mir der entgegengesetzte Vorwurf gemacht, daß ich die Beweiskraft der dabei möglichen Argumente überschätze. Aber doch nur, weil Troeltsch nicht berücksichtigt, was ich im Eingang meiner betreffenden Erörterungen über die Schranken eines möglichen Beweises ausgeführt habe. Ich dächte, das wäre so nachdrücklich wie möglich und müßte mich vor solchem Einwand schützen. Ich komme daher über den Eindruck nicht hinweg, daß dieser zweite Abschnitt weniger aus sachlicher Erwägung als aus der Absicht der Polemik hervorgegangen ist.

Jedenfalls muß ich darauf verzichten, die Einwände von Troeltsch zu beantworten, die er aus der Verquickung der methodischen Frage mit der den Supranaturalismus betreffenden herleitet. Ich werde statt dessen jede der beiden Fragen für sich besprechen. Auf die Verquickung soll nur so weit Rücksicht genommen werden, als die einzelne Frage es etwa fordert.

1.

Um die methodische Frage soll es sich zuerst handeln. Einzig mit ihr beschäftigt sich mein Aufsatz, gegen den Troeltsch sich wendet. Und zwar hatte ich die Frage aufgeworfen, worauf denn die Religionsphilosophie, so weit sie Auskunft über das Ideal zu geben sucht, die Wahrheit ihrer Sätze gründet. Mir schien nur ein Doppeltes möglich zu sein. Entweder bleibt der Religionsphilosoph sich bewußt, daß er in der Verkündigung des Ideals die Grenze der Wissenschaft überschreitet und sich von persönlicher Ueberzeugung leiten läßt, wie sie ihm aus dem großen Zusammenhang des geistigen Lebens der Gegenwart erwächst, so daß er darauf hin allen die gleiche Ueberzeugung zumuthet, ohne jedoch die Autorität der Wissenschaft für diesen Theil seiner Arbeit in Anspruch zu nehmen. Oder er geht von einer metaphysischen Anschauung aus, bestimmt und deutet aus ihr auch Wesen und Wahrheit

der Religion, in welchem Fall er konsequenter Weise auch für diese seine Auskunft über das Ideal die Autorität der Wissenschaft in Anspruch nimmt. Mein Einwand gegen die von Troeltsch befolgte Methode war dann der, daß er verfährt, wie wenn er eine auf Metaphysik gegründete Theorie entwickelte, daneben aber doch die Metaphysik, nämlich als wissenschaftliche Lehre von den letzten Gründen, verwirft. Und was antwortet er nun auf diesen Einwand?

Zunächst bestätigt er, daß er eine Metaphysik in dem von mir supponirten Sinn — er sagt: Metaphysik des Absoluten — als Voraussetzung der Religionsphilosophie und Theologie nicht hat und nicht will. Er scheint zu meinen, daß ich das behauptet hätte. Das ist aber nicht der Fall. Ich bezichtigte ihn vielmehr des Widerspruchs, weil er diese Metaphysik ablehnte und dann doch über Religionspsychologie und Religionsgeschichte in einer Art redete, die nur unter der Voraussetzung einer solchen Metaphysik berechtigt wäre. Und ich finde in seinen neuen direkt hierauf bezüglichen Bemerkungen nichts, wodurch der Einwand entkräftet würde.

Noch weniger geschieht das, wenn er erklärt, natürlich habe er gewußt, daß die empirische Religionspsychologie es lediglich mit Bewußtseinsvorgängen zu thun habe. Denn darauf läßt sich nur mit der Frage antworten: warum verfährt er denn wie einer, der das nicht weiß oder nicht zugiebt? Der Angelpunkt seiner Erörterung über die Selbständigkeit der Religion war doch die Zurückführung derselben auf die Gotteserfahrung. Das finde ich ganz in der Ordnung bei einem Metaphysiker, der als solcher Religionsphilosophie treibt. Wenn aber einer empirische Religionspsychologie vorzutragen vorgiebt und auf einen solchen Satz als letzte Erklärung hinauskommt, so springt er aus der Bahn, die ihm vorgeschrieben ist. Und wenn er nachher emphatisch erklärt: natürlich weiß ich das: ohne Miene zu machen, seine Sätze demgemäß zu revidiren — so erhöht er dadurch nur den Eindruck, daß seine methodischen Grundsätze nicht in Ordnung sind.

Aber weiter. Auch das erklärt Troeltsch für selbstverständlich, worauf ich Werth gelegt hatte, daß zum Ideal Glauben ge-

hört, daß also die Aneignung und Verkündigung eines solchen immer enthält, was über die Wissenschaft hinausreicht. Ja, auf S. 32 giebt er das unumwunden zu, worauf es mir vor allem ankommt, daß man die religionswissenschaftliche Erörterung des gegebenen Stoffs und die geschichtsphilosophische Entwicklung des Ideals, die immer zugleich auf Glauben beruht, im Prinzip auseinanderhalte. Denn auf die prinzipielle Unterscheidung und das Bewußtsein darum kommt es an, nicht auf die örtliche Trennung. Da mag der eine so, der andre anders verfahren, es wäre Pedanterie, die Freiheit der Bewegung einschränken zu wollen, wenn — ja wenn nur die prinzipielle Klarheit gewahrt bleibt. Von dieser Forderung sagt aber auch Troeltsch: das ist ganz in der Ordnung! Nehme ich endlich hinzu, daß er S. 3 erinnert, wie er für die inhaltliche Selbständigkeit des Christenthums eingetreten sei, so weiß ich für den Moment nicht, was uns denn eigentlich trennt. Die Kontroverse über den Supranaturalismus — gewiß, aber die steht auf einem andern Blatt und kommt für die methodische Frage nicht in Betracht. In dieser scheinen wir einig zu sein. Auch was er über die Metaphysik des Geistes sagt, braucht uns nicht zu trennen — wenigstens nicht, wenn das gilt, was S. 50 zu lesen steht, daß diese Metaphysik das Christenthum in sich aufgehoben trägt und nicht, wie es S. 45 lautet, die Grundlage der Religionsphilosophie und Erkenntniß des Christenthums bilden soll. Ich sage lieber „Geschichtsphilosophie" statt „Metaphysik des Geistes" und kenne diese, wie Troeltsch ja wissen wird, als letzte und höchste Aufgabe aller Wissenschaft. Aber der Name trennt nicht, wenn man der Sache nach dasselbe meint. Es bliebe also nur eine Revision seiner Religionspsychologie im Sinn der eben wiederholten Einwände übrig, und nichts würde mehr zwischen uns stehen. Wir könnten uns nun auf dieser uns gemeinsamen methodischen Grundlage über die den Supranaturalismus betreffende Differenz, die ja freilich wenn auch unter anderem Gesichtspunkt schwer genug wiegt, auseinandersetzen.

Indessen — das ist eine voreilige Hoffnung. Daneben geht Troeltsch gewaltig ins Zeug für die Religionsphilosophie. Und zwar darf diese in keiner Weise dem Christenthum eine bevorzugte

Stellung einräumen. Denn wir sollen alle Religionen mit unsrer Liebe umfassen, nachdem wir als ehrfürchtige Wanderer und nicht als „apologetische Jäger" ihre Wunderwelt durchzogen haben. Das ist die allein mögliche Methode. Man kann gar nicht auseinanderhalten, was ich als Religionswissenschaft und Religionsphilosophie (die ein Ideal aufstellt) künstlich zu trennen suche. Was mich dabei leitet, ist offenbar nur die Furcht vor einem „Religionsideal auf eigene Faust" und im letzten Grunde das geheime Grauen vor der durch diese Religionsphilosophie, unweigerlich besorgten Entwurzelung des Supranaturalismus. Ebenso gewiß ist, daß wir für dies Geschäft der Metaphysik des Geistes als Vorschule und Mittel bedürfen, wie denn auch ich in einer mir selbst verborgenen Weise solche Metaphysik betreibe. Dabei ist Troeltsch der guten Zuversicht, daß das Christenthum in seiner konkreten Bestimmtheit, nur minus Supranaturalismus, als das von der Religionsphilosophie festgestellte Ideal herauskommen wird.

Offen gestanden nun verstehe ich diese Stellungnahme von Troeltsch nicht. Billig setze ich voraus, daß für ihn dies alles eine Einheit bildet. Und ich habe mir redliche Mühe gegeben, das zu verstehen. Es gelingt mir aber nicht. Mir scheint das die Vereinigung des Unvereinbaren zu sein. Meines Bedünkens hätte Troeltsch mir nicht so viel zugeben dürfen, wie er zugiebt. Und auch ganz abgesehen davon verstehe ich nicht, wie er meinen kann, aus einer alle Religionen gleichmäßig umfassenden Religionsphilosophie das konkrete Ideal des Christenthums zu gewinnen. Auch der Gedanke der Stufenunterscheidung hilft mir da nicht. Mir scheint es unmöglich zu sein, das Christenthum als höchste Stufe einer alle Religionen umfassenden einheitlichen Reihe zu konstruiren. Mir scheinen in ihm mindestens zwei Linien zu konvergiren. Auch lehrt ja die Erfahrung, daß bisher wenigstens solche Unternehmungen im einen oder andern Sinn zu einer Verkürzung des Christenthums geführt haben. Und endlich liegt es in der Natur der Sache, daß man auf eine Korrektur oder Verbesserung des Christenthums aus der Religionsphilosophie hoffen muß. Denn wozu sonst das Ganze? Entweder wir haben am Christenthum selbst das zureichende Ideal, wie es denn in der

That so ist, dann brauchen wir keine Religionsphilosophie. Oder wir brauchen diese, die sich auf alle Religionen bezieht, auch zur Feststellung des Ideals — dann wird sie eben auch aus dem Ihren zu diesem hinzuthun.

Ich finde also nach wie vor, daß einander ausschließende Grundsätze bei Troeltsch nebeneinanderstehen, und daß es ihm nicht gelungen ist, die Einheit derselben begreiflich zu machen.

Vermuthlich wird er entgegenhalten, daß ich bei alle dem übersehen habe, was ihm die Hauptsache ist. Er hat sich auf Schleiermacher berufen und im Anschluß an ihn und die andern Heroen des deutschen philosophischen Idealismus seine Methode als einen auf Metaphysik des Geistes beruhenden, entwicklungsgeschichtlichen Idealismus bezeichnet. Es geziemt sich, hierauf einzugehen und die Frage aufzuwerfen, ob darin die Einheit seiner zunächst scheinbar wenigstens divergirenden methodischen Sätze gegeben ist.

Ich dächte aber, wir ließen die Metaphysik des Geistes nun bei Seite. Wenn sie die abschließende Geschichtsphilosophie ist, kann sie unmöglich zugleich die Propädeutik der Religionsphilosophie sein. Sie wird vielmehr voraussetzen müssen, daß die Religionswissenschaft ihre Arbeit gethan hat, und deren gesicherte Resultate in ihren Konstruktionen als Baustoff verwerthen. Anders sieht es doch auch Claß in dem von Troeltsch erwähnten Buch nicht an. Und offenbar ist es diesem selber bedenklich geworden, eine so weit aussehende Sache wie die von ihm in Aussicht genommene Metaphysik, die kurz und gut eine unendliche Aufgabe darstellt, zur Voraussetzung der Religionsphilosophie zu machen. Denn er will lediglich die Metaphysik des Geistes als solche angesehen wissen. Und er erinnert, daß der Geist, um den es sich da handelt, wir selber sind, so daß wir von ihm eine unmittelbare Kunde haben. In der That, darauf kommt es an. Was wir für alle Religionsforschung brauchen, ist die eigne Theilnahme an dem religiösen und geistigen Leben der Menschheit. Die ist das Erkenntnißmittel auf diesem ganzen Gebiet: Anempfindung, unwillkürliche Nachbildung, Analogieschlüsse sind hier unentbehrlich. Gewiß liegt nun in diesem geistigen Leben, wie es

eine Thatsache in uns ist, allerlei (Einheit des Geistes, Entwicklung, Anlagen, gemeinsame Tendenzen s. S. 51), was für sich zum Gegenstand abstrakter Erwägungen gemacht werden kann. Im Zusammenhang der Geschichtsphilosophie mag das auch nützlich und förderlich sein, wenn man Sorge trägt, daß die Erörterung den Charakter des Mittels behält und nicht etwas für sich sein will. Für die Religionsforschung bedeutet es rund und nett gar nichts. Hier kommt nur das in Betracht, was das Substrat solcher Abstraktionen bildet, das unmittelbare Geistesleben in uns, durch das wir die großen Thatsachen des in der Geschichte sich entwickelnden geistigen Lebens auffassen und verstehen lernen. Wenn Troeltsch daher meint, jeder Theologe müsse diesen Theil der Metaphysik zum Gegenstand seiner sorgfältigsten Studien machen, so hoffe ich im Gegentheil, es werde das nicht geschehn. Und wenn er sagt, auch bei mir stecke eine solche Metaphysik drin, so kommt es mir vor, wie wenn einer meint, das Wetter müsse sich nach dem Barometer richten.

Also, diese Metaphysik des Geistes lassen wir hier bei Seite. Sie hilft uns in unseren methodischen Erwägungen nichts und läuft neben der Religionsforschung her — im besten Fall als unschädliche Nebenbeschäftigung besonders gearteter Geister.

Es bleibt uns der entwicklungsgeschichtliche Idealismus! Es soll das die namentlich von Schleiermacher geübte Methode sein. Aber ich weiß nicht, ob wir nicht, was die methodische Frage betrifft, Schleiermacher besser aus dem Spiel lassen. Was er in seiner Ethik vorträgt, ist schlecht und recht eine Metaphysik des Geistes, die aus der Metaphysik des Absoluten abgeleitet ist. Die Geschichte heißt ihm das Bilderbuch zu dieser Philosophie des Geistes. Auch Troeltsch spricht es daher aus, daß der Anschluß an Schleiermacher natürlich nur vorbehaltlich der durch die andere Situation des geistigen Lebens bedingten Veränderungen gemeint sei. Allein, die Veränderung betrifft gerade den für die Methode entscheidenden Punkt, in dem sich Troeltsch zu einer derjenigen Schleiermachers entgegengesetzten Anschauung bekennt, da er ja die Metaphysik des Absoluten als Voraussetzung der Religionsphilosophie verwirft. Mag daher

im Uebrigen die Anknüpfung an Schleiermacher bei Troeltsch eine weitgehende sein, so kommt das für die Methode doch nicht groß in Betracht, da beide Denker in dieser nun einmal grundsätzlich differiren.

Was ich in Händen behalte, ist also der entwicklungsgeschichtliche Idealismus als solcher. Von diesem denke ich sehr hoch. Daß wir in unserer christlichen Geisteswelt diese Anschauung haben, ist ein Beweis für die zeugungskräftige Art der Grundgedanken unsres Glaubens. Inwiefern aber damit eine in der elementaren und nüchternen Region der methodischen Erwägungen entscheidende Auskunft gegeben ist, vermag ich wieder nicht zu begreifen.

Ja, vorweg möchte ich Troeltsch fragen, was wohl aus dem Buddhismus oder dem Islam oder u. s. w. wird, wenn in der alle Religionen mit gleicher Liebe umfassenden Religionsphilosophie entwicklungsgeschichtlicher Idealismus die Methode bestimmt? Es ist mir etwas bedenklich, ob die Anhänger dieser andern Religionen sonderlich erbaut sein werden von dem ihre Hallen durchziehenden ehrfürchtigen Wanderer, wenn dieser den Strick in der Tasche mitbringt, der ihnen den Garaus machen soll. Denn das ist doch klar, daß jene Methode nur dem Christenthum entspricht und die andern Religionen von vorn herein ins Unrecht setzt. Vielleicht werden ihre Vertreter daher dem „apologetischen Jäger" den Vorzug geben, der kein Hehl daraus macht, wo er die Wahrheit sieht, aber vorerst in der alle Religionen umfassenden Forschung nichts sucht als Auskunft über das Wirkliche und nichts mitbringt als die einfache schlichte Gerechtigkeit wissenschaftlicher Betrachtung, in der man allererst das Gegebene zu erkennen sucht, ohne voreilig sein Urtheil über das Ideal einzumischen.

Versuche ich dann, mir den entwicklungsgeschichtlichen Idealismus im Einzelnen klar zu machen, so scheint er mir zu viele Voraussetzungen zu enthalten, als daß er selbst den Ausgangspunkt bilden könnte. Mindestens, — wenn man auch von einer fest umschriebenen Anschauung des in der Entwicklung zu verwirklichenden idealen Ziels zunächst absehen zu können meint,

mindestens müssen doch in der Vergangenheit eine Reihe von Punkten festliegen, die unsres Erachtens die Richtung der Entwicklung bestimmen. Aber diese Punkte wird niemand ohne Werthurtheile, ohne Glauben zu fixiren im Stande sein. Wir befinden uns also, wenn wir eine solche entwicklungsgeschichtliche Betrachtung versuchen, wiederum in jener Geschichtsphilosophie, die auch mir als eine Aufgabe von unendlichem Reiz erscheint. Aber das ist die abschließende Aufgabe. Wird diese Betrachtung als Ausgangspunkt proklamirt, so macht man zum Anfang, was in Wahrheit das Ende sein muß.

Sollte aber Troeltsch erwiedern, daß er beim entwicklungsgeschichtlichen Idealismus eine vergleichende Betrachtung der Religionen und ein daraus abgeleitetes Entwicklungsgesetz im Auge habe, so wiederhole ich, daß es ohne Vergewaltigung der Thatsachen nicht möglich ist, die Religionen als eine Entwicklungsreihe zu konstruiren, und füge hinzu, daß bei einem solchen Unternehmen das Wichtigste, nämlich das Ideal, unter der Hand, vorgeblich als wissenschaftliches Resultat, eingeschmuggelt wird — welches beides, die Vergewaltigung der Thatsachen und die Unterschiebung eines willkürlichen Ideals, miteinander die immer wieder zu rügende Erbsünde der vulgären religionsphilosophischen Methode ausmacht.

Ich kann daher nicht finden, daß die Auskunft, die Troeltsch über die Methode giebt, eine befriedigende sei, und muß bei den Bedenken stehen bleiben, die ich in meiner früheren Betrachtung erhoben habe.

Nicht verhehlen will ich dabei, daß die Urtheile, die Troeltsch gelegentlich über allgemeine philosophische Fragen abgiebt, mich dieser Bedenken nicht überheben. Auf S. 26 erfahren wir, daß es der klar erkannte Grundsatz alles wissenschaftlichen Denkens sei, das gegebene Positive auf ein Allgemeines zu reduziren. Andere Aeußerungen lassen keinen Zweifel darüber, daß er damit einen auch für ihn geltenden methodischen Grundsatz ausspricht. Er muß aber doch wissen, daß dieser Grundsatz selbst allererst die Frage aufdrängt, woher wir denn dies Allgemeine nehmen, und daß sich nur aus der Beantwortung dieser Frage die Grenzen

jenes Verfahrens richtig bestimmen lassen. Soll es abgesehen davon und absolut gelten, dann ist es nicht mehr und nicht weniger als ein grundsätzlicher Irrthum — nicht weil es mit dem supranaturalistischen Charakter des Christenthums in Widerspruch tritt, worüber jener Grundsatz richtig gehandhabt gar nichts enthält, sondern weil es dann zu einem höchst schädlichen, die auf die Erkenntniß des Wirklichen gerichtete Wissenschaft irreführenden Vorurtheil wird.

Vollends weiß Troeltsch auf S. 46 davon zu sagen, daß ein Glaube an die Normalität unseres Intellekts und an die Denkgesetze der erkenntnißtheoretische Fundamentalsatz sei, meines Bedünkens ungefähr das Verkehrteste, was man als Philosoph sagen kann. Ich schränke ein, indem ich hinzufüge: als Philosoph. Denn in der empirischen Wissenschaft verfahren wir natürlich so. In ihr lassen wir aber die letzten Fragen dahingestellt sein. Und richtiger wäre es freilich auch in ihr, nicht von einem „Glauben“ zu reden, sondern von einem durch die Thatsachen uns aufgedrängten und durch den Erfolg legitimirten Verfahren. In der Philosophie, die die letzten Fragen aufwirft und sich nicht wie die Wissenschaft im Relativen bewegt, ist jener Satz vom Glauben eine zweideutige Rede. Denn entweder besagt er, daß eine solche Annahme für uns wie jeder echte Glaube aus dem Gottesglauben folgt. Dem vermöchte auch ich einen guten Sinn abzugewinnen. Aber dann ist er kein erkenntnißtheoretischer Fundamentalsatz, sondern eben selbst aus dem Gottesglauben gefolgert. Oder ist er dies, ein erkenntnißtheoretischer Fundamentalsatz wie Troeltsch ihn nennt, dann ist er eben Köhlerglaube in optima forma, eine Verlegenheitsausrede des in die Enge getriebenen theoretischen Idealismus. Und er wird nichts Andres, sondern bleibt, was er ist, wie viele Autoritäten immer Troeltsch auftreiben mag, die ihm zustimmen, und wie oft er im Zorn um sein bedrohtes Heiligthum schelten mag, der Widerspruch dagegen beruhe auf einer vom Licht der Aufklärung nicht beschienenen, rückständigen Auffassung. Denn es ist nun einmal so, es gelten in dieser Sache weder Autoritäten noch Scheltworte etwas, sondern

nur klares vorurtheilsloses Denken, das die Probleme wirklich zu Ende denkt.

Aber ich gehe auf diese allgemeinen Fragen nicht weiter ein. Ich habe auch meine Ansichten darüber längst ausführlich ausgesprochen und sorgfältig begründet. Wer darüber mit mir verhandeln will, soll mir willkommen sein. Mit der bewußten Kritik nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes mich auseinanderzusetzen habe ich weder die Pflicht noch die Neigung.

Endlich füge ich noch ein Wort über „Prinzip und Person" hinzu, da, was ich darüber zu sagen habe, sich auch dem formalen Gesichtspunkt methodischer Erwägung einordnet.

An und für sich nämlich finde ich, was Troeltsch über das Christenthum als Prinzip entwickelt, zutreffend und kann es mir durchaus aneignen. Ich verstehe aber nicht, was das mit der Kontroverse über Prinzip und Person zu thun hat, die er ursprünglich und auch jetzt wieder daran anknüpft. Es ist doch völlig zweierlei, ob einer das Christenthum in der von ihm geschilderten Weise als ein Prinzip geschichtlicher Entwicklung anzusehen haben, oder ob wir im Christenthum zwischen dem religiösen Prinzip als dem eigentlich Wichtigen und der Person des Stifters als bloßem Veranschaulichungsmittel zu unterscheiden haben. Dieser letztere Irrthum wird um nichts annehmbarer, wenn er unter der Flagge des Wortes „Prinzip" mit jener andern richtigen Erwägung verquickt wird.

Und das mag nun über die methodischen Fragen genügen.

2.

Der eigentliche Gegensatz zwischen Troeltsch und mir ist seiner Meinung nach der, daß ich den wesentlich supranaturalen Charakter des Christenthums und der ihm zu Grunde liegenden Gottesoffenbarung vertrete, während er es für die in der Gegenwart gestellte Aufgabe hält, das Christenthum aus dieser ihm nicht wesentlichen Schale loszulösen — ohne damit den supranaturalen Charakter aller Religion, d. h. ihre reale Beziehung auf den überweltlichen Gott, in Abrede stellen zu wollen. In der That liegt hier nach allem, was er ausführt, eine wesentliche

Differenz zwischen uns. Ich habe keinen Grund, mich über diese Differenz, die er in die Kontroverse hineingezogen hat, nicht mit ihm auseinanderzusetzen. Es scheint mir aber, daß, wie er die methodische Differenz durch die Verquickung mit dieser andern Frage verdunkelt hat, umgekehrt wieder die Fragestellung in der Kontroverse über den Supranaturalismus eben durch dasselbe verdorben worden ist. Denn da wir beide das Christenthum als die absolute Religion anerkennen und von seiner Wahrheit überzeugt sind, so muß auch die Frage nach dem Supranaturalismus zwischen ihm und mir so formulirt werden, wie es dieser gemeinsamen Basis entspricht. Die von ihm um jener Verquickung willen überall vorangestellte Frage, ob der Supranaturalismus heute noch möglich ist, gehört in die zweite Linie. Ehe ich mich aber um die Fragestellung bemühe, muß ich allerlei zurückweisen, womit er mich in seiner Darstellung belastet hat.

Immer wieder behauptet er nämlich, der von mir vertretene Supranaturalismus sei ein streng sondernder, ausschließender, „dualistischer" (was das in diesem Zusammenhang heißt, weiß ich nicht, muß aber vermuthen, daß es dem Uebrigen entspricht), kurz eine in ihrem Kern starre, doktrinäre Ansicht. Daneben habe ich mich allerdings ernstlich mit der geschichtlichen Betrachtung eingelassen, was er an und für sich natürlich in der Ordnung findet, woraus er aber leider allerlei bedenkliche Folgen erwachsen sieht. Einmal fehlt es meinem Supranaturalismus deßhalb an der nöthigen Konsequenz. Ich führe nämlich nicht den allein möglichen Beweis für die von mir vertretene Ansicht, als welcher der Wunderbeweis wäre, und berufe mich auch nicht auf die in der Bekehrung erfahrene übernatürliche Erlösungskausalität. Und sodann erhält mein Supranaturalismus dadurch etwas Unbestimmtes und Schillerndes.

Nun, was er da vom Wunderbeweis sagt, ist doch ein zu seltsamer Einfall, als daß es der Widerlegung bedürfte. Troeltsch weiß so gut wie ich, daß der Beweis aus dem Wunder die sogenannte natürliche Theologie zur Voraussetzung hat, weil er nur unter der Bedingung geführt werden kann, daß die göttliche Leitung der Welt als ausgemachte Wahrheit gilt, auf deren all-

gemeine Anerkennung man rechnen darf. Nicht minder ist ihm bekannt, daß diese Bedingung heute nicht zutrifft, die Apologetik sich aber nach der allgemeinen Situation des geistigen Lebens, die sie vorfindet, richten muß. Ja, ich muß vermuthen, daß er mir, falls ich etwas Aehnliches wie den Wunderbeweis vorbrächte, alle diese Wahrheiten selber vorhalten und mich damit widerlegen würde. Welchen Sinn hat es aber dann, daß er mir das Fehlen des Wunderbeweises als Inkonsequenz anrechnet? Er wird mir doch nicht zumuthen wollen, die natürliche Theologie wiederherzustellen und dann einen Wunderbeweis daran anzuknüpfen? Er weiß ja zur Genüge, daß das für mich durch meine wissenschaftliche Grundansicht — das, was er meinen Positivismus nennt — vollkommen ausgeschlossen ist. Was aber die Berufung auf die Erfahrung einer übernatürlichen Kausalität betrifft, so wird er im Ernst nicht behaupten wollen, daß man sich in der apologetischen Erörterung auf die eigenthümlichen Erfahrungen des Christen berufen darf, von denen man weiß, daß diejenigen sie nicht kennen und anerkennen, an die man sich wendet. Das kann nur der thun, der eine spezifisch christlich-theologische Methode vertritt, die wir beide ja nicht wollen.

Es bleibt die Behauptung, mein Supranaturalismus habe etwas Unbestimmtes, Schillerndes, weil ich mich auf geschichtliche Betrachtung einlasse. Allein, Troeltsch selbst weiß von einem unbefangenen, naiven Supranaturalismus zu sagen, der überall die Hand des himmlischen Vaters erkennt und nicht zweifelt, daß wir es in allen Dingen, ausgenommen die Sünde, mit seinem guten und gnädigen Willen zu thun haben. Er schildert diesen Supranaturalismus als den des Neuen Testaments und sagt von ihm, daß er auch in der Kirche bis auf Augustin der herrschende gewesen sei: erst dieser habe mit seiner Theorie von der Erbsünde die starre Abgrenzung das Christenthums gegen alles Außerchristliche eingeführt. Nun wohl, warum bleibt denn sein Auge bei der Beurtheilung meiner Anschauung an dem alten starren Supranaturalismus hängen, um mich, indem ich nun doch den mechanisch-doktrinären Charakter der alten Auffassung zurückweise und das supranaturale Christenthum in den lebendigen Zusammenhang

der geschichtlichen Entwicklung zu stellen suche — um mich deßhalb der Inkonsequenz, des Schillernden und Unbestimmten anzuklagen? Warum rechnet er es mir nicht zur Gerechtigkeit, daß ich eine lebendigere, freiere Auffassung des Supranaturalismus zu gewinnen suche? Ist das nicht vielleicht wenigstens ein Versuch, die ursprüngliche Gestalt des biblischen und altkirchlichen Supranaturalismus wiederzugewinnen? Denn darüber besteht ja doch wohl keine Meinungsverschiedenheit zwischen uns, daß auch dieser ein Supranaturalismus in dem von mir gemeinten Sinne ist und nicht bloß in dem allgemeineren Sinn, in dem auch Troeltsch ihn als aller Religion wesentlich festhält. Also — warum nicht die Sache auch einmal von der guten Seite nehmen?

Was Troeltsch hierauf erwiedern wird, ist mir nicht zweifelhaft. Er wird sagen, daß ich ja selbst das Christenthum so scharf von den übrigen Religionen unterscheide und es bei jedem Anlaß als etwas Uebernatürliches den andern Religionen als Erscheinungen des bloß natürlichen Lebens gegenüberstelle. Auf diesen seinen Einwand muß ich nun weiter antworten und mich damit dem eigentlichen Kontroverspunkt zwischen uns nähern. Was ich zu antworten habe, ist aber ein Doppeltes, das Eine die Form meiner wissenschaftlichen Vortragsweise, das Andere den Inhalt meiner Anschauung betreffend.

Troeltsch macht mir den Vorwurf, daß ich das Christenthum viel zu scharf aus allem Uebrigen heraushebe. Auch in der Darstellung des Christenthums soll ich auf alles eine dogmatisch versteinernde Hand legen. In der That bin ich ein Freund bestimmter Striche, scharf und klar gezeichneter Figuren. Wo ich die nicht erreiche, scheine ich mir selbst der Aufgabe nicht genügt zu haben. Ich erstrebe also mit aller für mich erreichbaren Kraft eben das, was Troeltsch als Fehler rügt. Aber, er weiß es ja — denn wer meine Arbeit mit einiger Aufmerksamkeit verfolgt, muß und kann das wissen, und wer sie beurtheilt oder verurtheilt, soll ihr vorher einige Aufmerksamkeit schenken, sonst redet er ins Blaue hinein — also er weiß es, was bei mir die Kehrseite hierzu ist. Nämlich die Einsicht, daß alle diese Unterscheidungen etwas Vorläufiges sind, und alle diese Aussonderungen unsrer abstrakten

Reflexion angehören, daß wir immer wieder, was wir so unterscheiden, in die lebendige Einheit des großen Stroms der geistig-geschichtlichen Entwicklung zurücknehmen müssen. Das ist die Unvollkommenheit unsrer Erkenntniß. Auch nur, daß wir das Sittliche für sich nehmen und dann wieder das religiöse Leben und jedes zum Gegenstand einer besonderen Wissenschaft machen, das gehört zu dieser unvermeidlichen Unvollkommenheit.

Also wir sind darin einig, daß das Objekt der Wissenschaften, in deren Kreis die unsere gehört, das lebendige, wechselreiche, in allen Nuancen spielende geistige Leben der Menschen ist, wie es sich in der Geschichte gestaltet. Indem wir dasselbe aber wissenschaftlich zu erkennen suchen, müssen wir es einem solchen Proceß der Trennung, der Aussonderung, der Feststellung einfacher Elemente, aus denen wir es wieder zusammensetzen, wir müssen es diesem Verfahren unterwerfen, wenn wir es, sei es auch immer nur annähernd, erkennen wollen. Dies Verfahren ist eben die Wissenschaft selbst. Dann mögen wir zum Schluß in der oft genannten Geschichtsphilosophie eine zusammenfassende Betrachtung im großen Styl wagen. Wer mit dieser anfängt, verdirbt beides, bleibt in der wissenschaftlichen Analyse und Beschreibung im Unbestimmten hängen und hat für seine Philosophie keine sichere, auf methodischer, wissenschaftlicher Einzelarbeit beruhende Grundlage. Ich kann also Troeltsch in seinen abfälligen Urtheilen über dergleichen sondernde Arbeit nicht Recht geben. Was er bemängelt, ist die positive wissenschaftliche Arbeit am gegebenen Stoff, ohne die es keinen Fortschritt des Erkennens giebt.

Hieraus folgt nun schon, wie sehr er im Irrthum ist, wenn er meine bestimmte Heraushebung des Christenthums aus den übrigen Religionsgestalten als eine starre Trennung in der Sache ansieht. Es wird auf Leser gerechnet, die eine wissenschaftliche Betrachtung der Art, auch ohne daß sie im Einzelnen immer wieder dazu aufgefordert werden — im Ganzen fehlt es am Hinweis darauf bei mir wahrlich nicht — in die lebendige Anschauung zu übersetzen vermögen. Daß Troeltsch das versäumt, scheint mir ein Mangel seines Verfahrens zu sein. Schon in seinen ursprünglichen Aufsätzen waren manche seiner Ausstellungen nur daraus

verständlich, daß er die in der abstrakten Erörterung unvermeidliche Trennung für eine Abschachtelung in der Sache nahm. Und so geht es auch mit dem, was ich über die Offenbarung gesagt habe. Immer reibt er ein, daß ich nur nachträglich von einer Offenbarung außerhalb des Christenthums zu reden weiß. Wenigstens in der Regel — nicht einmal immer — erinnert er das jetzt, nachdem ich es ihm in meinem früheren Aufsatz vorgehalten habe. Was soll aber diese Monirung des „nachträglich"? Muß man nicht von einem nach dem andern reden? Muß man nicht in der Reihenfolge die Ordnung befolgen, die einem durch die Sache gefordert zu sein scheint? Ist es denn nicht selbstverständlich und ergänzt es sich nicht für den Leser meines Buchs von selbst, daß die allgemeine Offenbarung die in der Sache vorangehende ist, wenn sie auch aus guten, oft hervorgehobenen Gründen in der Betrachtung die letzte Stelle erhält? Habe ich das nicht überdies selber hervorgehoben, daß die Gesammtansicht von der Offenbarung eine einheitliche ist — so zwar, daß nun die Offenbarung in Jesus Christus den Mittelpunkt und Höhepunkt der die ganze Geschichte erfüllenden Offenbarung bildet? Was sollen denn diese Einwände? Treffen sie wirklich die Sache? Nicht vielmehr nur ein aus nachlässiger Auffassung der Sache hervorgegangenes Scheinbild derselben?

Aber nein, wird Troeltsch sagen, es bleibt doch dabei, daß ich nicht die ganze Religionsgeschichte als Offenbarungsgeschichte nehme, und daß ich die biblische Gottesoffenbarung ihrer Art nach von der andern Offenbarung unterscheide. Das werde ich doch nicht verleugnen wollen. Darin liegt aber eben die Differenz zwischen uns, und darin erblickt er den grundsätzlichen Fehler meiner Ansicht, den starren u. s. w. Supranaturalismus, den ich vertrete.

In der That will ich das nicht verleugnen. Es ist das andere die Sache Betreffende, wovon ich, um seine Vorwürfe zurückzuweisen, reden wollte. Zunächst also: ich vindicire nicht allen Religionen insgemein den Offenbarungscharakter! Das ist meine Cardinalsünde, der immer wieder mir entgegengehaltene Vorwurf.

Ich antworte mit der Frage: thut er denn das, was er bei mir so dringend vermißt? Er weiß doch auch, wie viel Wust

des Aberglaubens, wie viel widrige und verzerrte Erscheinungen wir im religiösen Leben der Völker finden. Selbstverständlich will er das nicht einbegreifen in die Religionsgeschichte, die ihm eine gottmenschliche Geschichte heißt, oder höchstens, sofern auch in der Verirrung noch das ursprüngliche Verlangen der Seele sich äußert. Also auch er unterscheidet. Die Sache liegt so, daß niemand darum herumkommt. Das Unterscheiden bedeutet aber hier ein Beurtheilen des Werths, ein Messen am Ideal. Woher nimmt er diesen Maßstab? Ich lasse keinen Zweifel darüber, daß mir das Christenthum dafür gilt. Auch Troeltsch will ja in ihm die absolute Religion anerkannt wissen. Differiren unsere Maßstäbe denn so wesentlich? Was wird Troeltsch sagen, wenn ich behaupte: der Unterschied zwischen uns ist in diesem Punkt nur der, kann nur der sein, daß ich den von mir gehandhabten Maßstab, an dem ich alles, was Religion heißt, messe, deutlich bezeichne und bestimmt umschreibe, während er ein aus den geistigen Religionen insgesammt entnommenes, unbestimmtes aber doch wesentlich wieder dem Christenthum angenähertes Ideal handhabt, über das er nirgends deutliche Rechenschaft giebt, das er vielmehr als Voraussetzung mitbringt?

Und nun wollen wir ganz bestimmt fixiren, was es mit diesem Messen aller Religionen am Ideal, d. h. (für mich wenigstens) am Christenthum auf sich hat. Es handelt sich um ein Innerliches. Wo uns in den andern Religionen wirklich etwas begegnet, was Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Bein ist, wo — so würde ich es umschreiben — diese innere Einheit von Religion und Sittlichkeit, die in der Sache gar keine Trennung mehr zwischen beiden erlaubt, wo sie uns begegnet oder irgend etwas in irgend einer Abstufung sich ihm Annäherndes, da merken wir den lebendigen Gott und seine Offenbarung. Und wie sollten wir uns dessen denn nicht freuen, einerlei welches Religionsgebiet es ist, wo wir es finden? Aber diesen Maßstab und dieses Messen aufgeben und sagen, auch der Brahmanismus, der Buddhismus beruhe auf göttlicher Offenbarung — das heißt einfach den Offenbarungsgedanken aufgeben, ihn sich in Nebel verflüchtigen lassen. Das thut auch Troeltsch thatsächlich nicht, wenn anders ihm das

Christenthum wirklich als die absolute Religion gilt. Denn die Unterschiede zwischen den großen geistigen Religionen der Menschheit sind so ungeheure, daß beides sich nicht mit einander verträgt. Es ist ein entweder — oder. Entweder ist das Christenthum die Religion der Offenbarung — dann können wir zwar überall auch außerhalb desselben in der angegebenen Weise göttliche Offenbarung finden. Aber dann dürfen wir von einer Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte nicht reden. Oder wenn wir das thun, dann geben wir das Christenthum als die absolute Religion auf. Tertium non datur.

Und noch aus einem andern, noch schwerer wiegenden Grund muß von jener Auffassung abgesehen werden. Und das ist dies, daß die Offenbarung Gottes dadurch eingeschränkt, in die Religion eingeschachtelt wird. Vielmehr aber erfüllt sie das ganze geschichtliche Leben der Völker [1]). Und sie wird uns auf andern Gebieten, dem sittlichen vor allem, oft deutlicher als im eigentlich religiösen Leben. Der lebendige überweltliche Gott ist es, der mit seinem starken Geist im geschichtlichen Leben waltet, die Völker und die Einzelnen erzieht, — für Christus erzieht — versteht sich, von einer andern göttlichen Leitung und Erziehung wissen wir nicht. Er, unser Herr, unser Heiland ist die Offenbarung Gottes schlechtweg. Wir heben diese Offenbarung und was unmittelbar mit ihr zusammenhängt, aus allem Uebrigen heraus. Von ihr gilt auch, daß sie die übernatürliche Offenbarung im besondern Sinn des Wortes ist.

Und das ist nun der andere Punkt des Anstoßes für Troeltsch. Ihn betreffend muß ich eine andere Fragestellung als die von Troeltsch gewählte für richtig halten. Aber ehe ich dazu übergehe, auch hier zwei Worte vorweg.

---

1) Auf S. 17 weiß Troeltsch von dem „Kaftan'schen Lieblingssatz von der Trennung zwischen Ideal und Geschichte." Genau das Umgekehrte ist die Wahrheit, wie ich denn schon oft wegen meines Lieblingssatzes von der unzertrennlichen Verbindung von Ideal und Geschichte gestäupt worden bin. Der Ausdruck von Troeltsch (der etwas anderes meint, als die Worte besagen, wie weiter unten erhellt) ist ein lapsus calami, der freilich hätte vermieden werden können und sollen.

Einmal scheint es bei Troeltsch geradezu so, als ob es eine böswillige Erfindung von mir wäre, den supranaturalistischen Offenbarungsglauben für ein wesentliches Moment des Christenthums zu halten. Ich darf aber annehmen, daß das nur ein Schein ist. In Wahrheit weiß auch er selber, daß das Christenthum nie etwas Anderes als dies hat sein wollen. Und wenn er, was ich früher ausgeführt, nimmt wie es lautet und nicht dazu stempelt, ein Beweisgrund für den Supranaturalismus zu sein, so stimmt er dem zu, daß dieser Anspruch des Christenthums alles Nachdenkens werth ist, und daß, wenn ein Theolog oder theologischer Religionsphilosoph ihn nicht anerkennen kann, er der Neuerer ist, dem es nachzuweisen zufällt, daß dies antisupranaturalistische Christenthum noch Christenthum ist. Anderwärts, wenn ich recht verstehe, bezeichnet Troeltsch dies selber als das Problem, als die der Theologie in der Gegenwart gestellte Aufgabe. Wir sind uns also darin einig, daß die Geschichte in dem zwischen uns fraglichen Punkt für meine Auffassung entscheidet. Ob das neue antisupranaturalistische Christenthum eine Gemeinde zu halten und zu bauen vermag, ist noch eine offene Frage.

Sodann möchte ich darauf aufmerksam machen, daß, wenn Troeltsch von meinem steifen Supranaturalismus redet, von der Kluft, die ich zwischen dem Christenthum und allem Außerchristlichen statuire, ihm dabei ein wenn auch begreifliches Mißverständniß untergelaufen ist. Unwillkürlich nämlich setzt er dabei seine allgemeine Anschauung als die selbstverständlich richtige voraus. Danach erscheint ihm die Behauptung einer im strengen Sinn übernatürlichen Offenbarung, eines schlechthin Einzigartigen, das uns in ihr gegeben sei, als ein Ungeheures, als eine Kluft u. s. w. Ich lade ihn nun ein, für einen Moment auf meine Seite zu treten und die von mir für richtig gehaltene allgemeine Anschauung zur Voraussetzung zu nehmen. Dann wird er finden, daß das, was ihm so anstößig erscheint, vollkommen wegfällt. Ich erinnere an das, was oben beiläufig über die wissenschaftliche Aufgabe gesagt wurde. Denn wenn auch das Naturerkennen gerade in dem fraglichen Punkt anders gestellt ist als die Geisteswissenschaften, so bleibt die Situation doch im Wesentlichen die

gleiche. Wir dürfen, was uns die wissenschaftliche Kunst an Resultaten bietet, niemals für den zutreffenden Ausdruck der Wirklichkeit halten. Es ist die Herrschaft des Geistes über die Natur, die sie begründet, aber nicht sind die nothwendigen Züge des wissenschaftlichen Weltbildes ohne Weiteres als Züge des Wirklichen zu nehmen oder zu verstehen. Glauben wir als Christen an Gott, so ist uns, was dieser Glaube uns über die Welt sagt, die eigentliche Wirklichkeit. Gewiß müssen wir dann beide Betrachtungen, die wissenschaftliche und die aus dem Glauben entspringende, zu vereinigen suchen. Sie sind aber viel zu ungleichartig, als daß sie einfach ineinander geschoben werden könnten. Die Vereinigung läßt sich nur in den je der einen und der andern Betrachtung zu Grunde liegenden Motiven des menschlichen Geisteslebens erstreben und erweisen. Wie das zu geschehen hat, berührt uns hier weiter nicht. Ich wollte nur deutlich machen, daß unter diesen Voraussetzungen die angebliche Kluft zwischen dem Christenthum und dem Außerchristlichen nicht vorhanden ist. Alles Geschehen tritt vielmehr unter den obersten Gesichtspunkt der freien göttlichen Bethätigung. Es wird wirklich Ernst gemacht mit dem ursprünglichen Supranaturalismus des Glaubens gegenüber einem auf verzwickte theologische Künste gegründeten. Und wenn auch die hierbei gemachten Voraussetzungen Troeltsch bei seiner andern Grundanschauung sehr irrig erscheinen werden, so wird er doch zugeben müssen, daß innerhalb meiner Anschauung die ihm so anstößige starre Gegenüberstellung von Natürlichem und Uebernatürlichem wegfällt.

Aber freilich, damit soll nicht geleugnet werden, daß die Offenbarung in Christus und was damit zusammenhängt, mir etwas spezifisch Anderes ist, als was wir sonst als Offenbarung kennen, ein Hereintreten Gottes selbst in die Welt der Schöpfung, das nur einmal da ist und vorkommt, sich vom natürlichen (d. h. gewöhnlichen) Lauf der Dinge schlechthin abhebt. Und meine Behauptung ist nun die, daß das Christenthum an diesen Offenbarungsglauben gebunden ist und mit ihm steht oder fällt. So aber wird die Frage zwischen uns allererst gestellt werden müssen, wie es um den inneren Zusammenhang zwischen Christenthum und Supra-

naturalismus steht. Denn der christliche Glaube ist unsere gemeinsame Basis, die Ueberzeugung, daß das Christenthum die absolute Religion und, was es besagt, die Wahrheit ist. Mithin muß die Frage lauten, ob diese Ueberzeugung von der andern zu trennen ist, daß Gott selbst in Jesus Christus zu uns gekommen, eine mit nichts Anderem zu vergleichende Offenbarung Gottes uns in ihm gegeben ist. Ich behaupte nein. Ich behaupte, daß hier eine Steigerung dessen, was Propheten und andere religiöse Heroen erlebt haben, nicht ausreicht, daß nur der Glaube an Jesus Christus im Sinn der Apostel und der christlichen Gemeinde den Platz ausfüllt. Weßhalb, das habe ich in meinem Buch über die Wahrheit der christlichen Religion entwickelt und brauche es hier nicht zu wiederholen. Nur erinnern will ich daran. Die sittliche Selbstbeurtheilung des Christen macht es ihm unmöglich, ohne die Beziehung auf eine solche Offenbarung Sündenvergebung und Versöhnung zu finden. Der Gedanke des ewigen Lebens in Gottes Reich in ewiger Unschuld, Gerechtigkeit und Seligkeit — der Angelpunkt seines Lebens und Denkens – wird dem Christen ohne solche Selbstbezeugung zu einer schwankenden Hypothese, von der niemand leben kann. Es giebt kein anderes zutreffendes und umfassendes Mittel für ein wirklich durchzuführendes idealistisches Weltverständniß als das Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Christus, d. h. von der Offenbarung Gottes in ihm. Das sind die Gründe, die hier entscheiden. Ohne den supranaturalistischen Offenbarungsglauben hat das Christenthum keinen Bestand.

Troeltsch wird entgegnen, daß das nichts als eine unbegründete Behauptung sei, ihm selbst erscheine das Christenthum nicht in diesem Zusammenhang, es sei ihm ohne diesen Offenbarungsglauben innere, überzeugungskräftige Wahrheit.

Dem zu widersprechen wäre nicht bloß unzart, sondern ich würde es auch sachlich für unwahr und verfehlt halten. Ganz im Gegentheil scheint es mir unausweichlich, hier die weitest gehenden Zugeständnisse zu machen. Ich bin überzeugt, daß manche unter unsern Zeitgenossen, die vom kirchlichen Christenthum nur oberflächlich berührt scheinen, ihr Bestes eben doch dem Christenthum verdanken und an seinem Segen Theil haben. Der Gottes-

glaube, der viele Jahrhunderte hindurch die auf einander folgenden Generationen beherrscht, prägt nothwendig die Individuen, die aus solchem Volk hervorgehen, nach seinem Bild. Und so gilt dasselbe in mannichfaltiger Abstufung von den großen Gedanken des christlichen Glaubens, daß sie nämlich das innerste Grundgewebe des geistigen Lebens im christianisirten Theil der Menschheit irgendwie mitbestimmen. D. h. also, es kann in vielen einzelnen Fällen jener vorhin als nothwendig bezeichnete Zusammenhang nicht nachweisbar sein.

Ist aber damit widerlegt, daß eben doch ein nothwendiger Zusammenhang obwaltet? Ja, werden wir wirklich das überkommene geistige Erbe, die Güter die wir schätzen und die Ideale die uns leuchten, erhalten und bewahren, wenn christlicher Gottesglaube und christliche Sitte unter uns zu Grunde gehen? Durch ein paar Generationen hindurch vielleicht — aber definitiv? Nichts scheint mir gewisser, als daß auch in diesen geistigen Zusammenhängen auf die Dauer eine unerbittliche Nothwendigkeit waltet. Ein Volk, das Gott verwirft, wird schließlich von ihm verworfen, weil eins das andre nach sich zieht. Nicht anders verhält es sich mit dem Zusammenhang zwischen christlicher Religion und christlichem Offenbarungsglauben; jene kann ohne diesen *auf die Dauer* nicht bestehen. Das beweist auch die geschichtliche Erfahrung. Die Werthschätzung der Ideen und Thatsachen, um die sich die spezifisch christliche Frömmigkeit bewegt, und die Betonung dieses Glaubens steigen und fallen mit einander.

Oder, um es in eine abstrakte Regel zu fassen: es ist falsch, die im geistig-geschichtlichen Leben obwaltenden nothwendigen Zusammenhänge an einzelnen Individuen nachweisen zu wollen. Sie lassen sich immer nur an geschichtlichen Epochen nachweisen. Das macht, die Geschichte ist das Gebiet der Freiheit. Aber diese Freiheit schließt nicht aus, daß der wirkliche innere Zusammenhang und die in allem und über allem waltende göttliche Vernunft am Ende doch zur Geltung kommen.

Wenn daher *Troeltsch* auf die Verwandtschaft außerchristlicher Aeußerungen der Frömmigkeit mit dem Christenthum hinweist und hieraus die Einheit aller Religion folgert, so vermag

ich darauf kein Gewicht zu legen. An und für sich schon wird bei einer solchen Behauptung die wirklich vorhandene Aehnlichkeit übertrieben, und der trotzdem obwaltende, oft sehr tief greifende Unterschied übersehen. Ein Religionsphilosoph, der auf die Einheit aller Religion fahndet, ist kein scharfer Beobachter. Und was man der Art auftreiben kann, ist von verschwindendem Umfang im Vergleich mit den zahllosen Beweisen charakteristischer Verschiedenheit unter den Religionen. Vor allem aber kommt es nicht darauf an, was einzelne erlebt und ausgesprochen haben, sondern darauf, ob sich um bestimmte Thatsachen und Ideen eine Gemeinde sammelt, und eine in den vielen sich wiederholende Tradition der Frömmigkeit sich bildet, eine Generation nach der andern eben in diesen Thatsachen und Ideen die Kraft ihres Geistes und die Freudigkeit des Lebensmuthes findet. Daß es aber auch unter diesem Gesichtspunkt angesehn eine der christlichen auch nur annähernd verwandte Frömmigkeit in der Geschichte gegeben habe — wer wird das behaupten wollen? Eben aus demselben Grunde ist es sehr irrig, wenn Troeltsch über das, was in der Gemeinde Leben schaffen und erhalten kann, als über eine nicht groß in Betracht kommende Instanz hinwegsehen zu können meint. Denn so wenig die jeweilen laut werdende Stimme der empirischen Gemeinde d. h. ihrer Wortführer eine Ausschlag gebende Autorität für uns sein kann, so gewiß bleibt es dabei, daß wir, wenn wir die Möglichkeiten und Nothwendigkeiten des religiösen Lebens erwägen, nicht auf die Individuen, sondern auf die Gemeinden zu sehen haben.

Das Unternehmen, ein Christenthum ohne den christlichen Offenbarungsglauben anzubahnen und zu ermöglichen, erscheint mir eben deßhalb als völlig aussichtslos, so begreiflich ich es finde, daß Troeltsch bei den ihn leitenden Voraussetzungen dies für die große Aufgabe der Gegenwart erklärt. Und wenn er selbst am Christenthum als der absoluten Religion festhalten will, aber den Supranaturalismus verwirft, so finde ich, daß das ein Widerspruch ist. Es giebt da kein et — et, sondern nur ein aut — aut. Richtig gestellt, meine ich daher, führe die zwischen uns strittige Frage, ob Supranaturalismus oder nicht, zu der Antwort, daß

die von ihm eingenommene Stellung eine inkonsequente ist. Er will den Baum erhalten wissen, erklärt aber seine Wurzel für todt.

Wahrscheinlich wird er erwiedern, daß das alles sein möge, wie es wolle, der Supranaturalismus sei dahin, nichts und niemand vermöge ihn wiederherzustellen; sei das Christenthum unauflöslich mit ihm verbunden, was er freilich durchaus bestreite, so sei es eben selbst dem Untergang geweiht. Wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich diese Antwort nach der in seinem Aufsatz herrschenden Stimmung vermuthen. Und dies scheint mir der eigentliche Ausgangspunkt unserer Differenzen zu sein. Er liegt in dem verschiedenen Urtheil über die Aufklärung, das Wort in dem weiteren Sinn genommen, in dem es Troeltsch mehrfach gebraucht. Ihm scheint alles darauf hinzuweisen, daß wir in der Aufklärung eine geistige Umwälzung erlebt haben, die uns von dem supranaturalistischen Offenbarungsglauben definitiv trennt. Ich dagegen halte die Aufklärung für eine große Welle des geistig-geschichtlichen Lebens, in der wir gewiß eben noch stehen, die aber auch wieder ablaufen wird, und zweifle nicht, daß der Offenbarungsglaube sich als zum eisernen, unauflöslichen Inventarbestand der Christenheit (u. d. h. des geistig am meisten fortgeschrittenen Theiles der Menschheit) gehörend erweisen wird. Ich bitte das nicht mißverstehen zu wollen. Es ist gewiß so, daß wir auch in dieser Epoche der Aufklärung einen unverlierbaren Gewinn machen: wir werden niemals wieder äußere Autoritäten im geistigen Leben haben oder anerkennen, wir werden auf dem Weg wissenschaftlicher Bemeisterung der Thatsachen keinen Schritt rückwärts thun u. s. w. Aber wir werden in unserem Urtheil über das, was möglich und unmöglich ist, wieder vorsichtiger werden und nicht definitiv in dem durch die Aufklärung geschaffenen geistigen Klima verharren.

Nun läßt sich über diesen, wie mir scheint, eigentlichen und letzten Kontroverspunkt nicht weiter verhandeln. Jeder wird da bei seiner Auffassung bleiben. Nur die weitere Entwicklung des geistigen Lebens kann zeigen, wessen Auffassung die richtige ist. Eines möchte ich jedoch zum Schluß noch betonen.

Es geht nicht an, wie es Troeltsch beliebt, die subjektive

Zuversicht der Wahrheit dadurch zu beweisen, daß man entgegengesetzte Anschauungen von oben herab als nicht in Betracht kommend behandelt. Aufklärung ist eine gute Sache. Aber wir wollen doch nicht vergessen, daß Vorurtheile nicht etwa deßhalb keine Vorurtheile sind, weil sie von einer Ueberschätzung der Aufklärung inspirirt sind.

Mir persönlich drängt sich dabei die Parallele mit dem bei manchen Orthodoxen beliebten Verfahren auf. Argumentirt man über Glaubensfragen aus dem Glauben und kommt zu einem andern Resultat, als den durch die Ueberlieferung geheiligten Gedankenverbindungen, so lassen sie sich auf keine Verhandlung ein, sondern sagen: das ist Unglaube! Und es nützt nichts, darauf aufmerksam zu machen, daß lediglich aus dem Glauben entnommene Gründe geltend gemacht werden, es bleibt dabei: das ist Unglaube! Aehnlich macht es auch Troeltsch. Es sind allgemeine Gründe, mit denen ich argumentirt habe, wie es sich in einer Kontroverse über die letzten wissenschaftlichen Fragen gebührt. Er läßt sich aber auf deren Diskussion nicht ein, sondern dekretirt: es sind Vorurtheile des Glaubens, die dahinter stecken.

Nun, meinetwegen! Ich werde nichtsdestoweniger dabei bleiben, daß in Glaubensfragen nur Gründe des Glaubens entscheiden, in wissenschaftlichen Fragen dagegen scharfes, vorurtheilsloses Denken, so gut man es aufzubringen vermag.

Das Eigentum nach christlicher Beurteilung.

Von

D. H. H. Wendt,
Professor der Theologie in Jena.

Von den rechtlichen Anschauungen und Forderungen mit Bezug auf das Eigentum haben wir die sittlichen zu unterscheiden. Sie wurzeln im Gewissen oder bekommen, wenn sie dem Menschen von außen her überliefert werden, doch ihre besondere lebendige Kraft durch das Gewissen.

Eine der elementaren Gewissensregungen besteht darin, daß der Mensch, nachdem er Vorstellungen vom Eigentum, Vorstellungen von der besonderen Zugehörigkeit bestimmter Sachen zu bestimmten Personen gewonnen hat, den inneren Trieb empfindet, erkanntes Eigentum eines Anderen zu respektieren. Dieser Trieb wird dem Menschen nicht gleich als abstrakte allgemeingültige Regel bewußt. Er tritt zuerst auf in einzelnen Fällen unter einfachen Verhältnissen, wo es sich um das Eigentum nahestehender Genossen handelt. Aber aus wiederholten solchen Gewissensregungen entwickelt sich allmählich das Bewußtsein einer allgemeineren Regel, welche Anwendung auch auf kompliziertere Verhältnisse gegenüber fernerstehenden Menschen heischt. Das Korrelat dieser Gewissensforderung, das fremde Eigentum zu achten, ist das Bewußtsein des Rechtes, das eigene Eigentum Anderen gegenüber zu wahren. Dieses Bewußtsein kann ein sehr hartes sein. Es kann freilich auch wesentlich erweicht werden durch die Erkenntniß anderweitiger sittlicher oder religiöser Pflichten, welche das Eigentumsrecht beschränken oder Eigentumsopfer auferlegen.

Die sittlichen Forderungen mit Bezug auf das Eigentum entwickeln sich in engem Zusammenhang mit den rechtlichen. Für das Bewußtsein des einzelnen Menschen, aber auch ganzer Völker, decken sich beide vielfach. Denn die sittlichen Forderungen finden einen Ausdruck im Rechtsgesetze. Das Rechtsgesetz wiederum wird ein wichtiges Mittel, um die sittlichen Forderungen den Menschen deutlich zum Bewußtsein zu bringen, und zwar schon in der ausgearbeiteten, auf verwickelte Verhältnisse angewandten Gestalt, wie sie das Gewissen des Einzelnen nicht immer gleich von sich aus mit Sicherheit finden würde. Dazu kommt, daß auch der Gehorsam gegen die Obrigkeit und das von ihr gegebene Rechtsgesetz vom Gewissen des Menschen unmittelbar als sittliche Pflicht empfunden werden kann.

Dennoch bleibt der prinzipielle Unterschied zwischen den sittlichen und den rechtlichen Forderungen bestehen. Die sittliche und die rechtliche Anschauung entwickeln sich nicht immer in demselben Tempo. Insbesondere kann das sittliche Bewußtsein des Einzelnen einen anderen Stand der Entwicklung haben, als die Rechtsanschauung und -ordnung der Gemeinschaft, zu der er gehört. So kann auch mit Bezug auf das Eigentum die Gewissensforderung des Einzelnen zurückstehen hinter dem entwickelten Rechtsgesetze, z. B. wo es sich um öffentliches Eigentum handelt; sie kann aber auch feiner sein und weiter gehen, als das Rechtsgesetz, z. B. wo es sich um geistiges Eigentum handelt. Die Forderungen eines recht entwickelten sittlichen Bewußtseins gehen immer über das hinaus, was das Rechtsgesetz seiner Natur nach bestimmen kann. Das Ziel muß sein, daß das Rechtsgesetz innerhalb der Grenzen, die durch seine Art und Aufgabe gesteckt sind, ein möglichst vollkommener Ausdruck möglichst hoch entwickelter sittlicher Forderungen werde.

Dieses Zieles müssen wir uns bewußt sein, um die Bedeutung der Frage zu würdigen, welche Stellung das Christentum zum Eigentum einnimmt. Oberflächlich wäre die Meinung, daß das Christentum, weil es sich als Religion auf Gott und die himmlischen Dinge beziehe, mit einer so weltlichen und rechtlichen Einrichtung, wie sie das Eigentum sei, nichts zu thun habe. Durch

jede religiöse Anschauung werden auch die weltlichen Dinge in eine eigentümliche Beleuchtung gesetzt. Das Christentum aber ist insbesondere eine ethische, die höchste ethische Religion. In seiner religiösen Anschauung sind die höchsten Pflichtmotive zum sittlichen Sein und Verhalten begründet. Weil nun das Eigentum Gegenstand sittlicher Forderungen ist, muß das Christentum gemäß seiner ethischen Art auch zu diesem ethischen Objekte Stellung nehmen. Die christlich-sittliche Beurteilung des Eigentums aber wird dann wieder im Rechtsgesetze einen Ausdruck suchen. Für die Christen gilt das Ideal, daß das Rechtsgesetz im allgemeinen, und so auch insbesondere in seinen Ordnungen und Forderungen mit Bezug auf das Eigentum, in möglichst hohem Grade von christlich-sittlichen Ideen beherrscht werde.

Welches ist nun die christliche Beurteilung des Eigentums? Ich möchte diese Frage zuerst in Kürze geschichtlich zu beantworten suchen.

Unser Blick wendet sich zuerst auf den Stifter der christlichen Religion. Jesus hat sich nicht mit der rechtlichen Ordnung des Eigentums befaßt. Er hat in einem bestimmten Falle die Aufforderung, in einen Streit um Teilung eines Erbes einzugreifen, abgewiesen. Wer hatte ihn zum „Richter und Erbschichter" gesetzt (Lc. 12, 13 f.)? Aber doch betrafen seine Forderungen sehr wesentlich die Stellung des Menschen zum Eigentum. Er betrachtete das Gebot: du sollst nicht stehlen, als zum fortdauernden Gottesgesetze gehörig (Mc. 10, 19). Aber er forderte von denen, die ins Reich Gottes kommen wollen, noch Größeres. Er forderte Liebe, dienende, mitteilende Liebe, solche Liebe, in welcher man nicht auf Vergeltung, nicht auf seinem Rechte besteht, sondern die Wünsche des Anderen freiwillig erfüllt und noch überbietet (Mt. 5, 40 f.), Liebe, in welcher man dem, der bittet, giebt und sich nicht abwendet von dem, der von einem abborgen will (Mt. 5, 42), in welcher man leiht und wohlthut, auch wo man nicht hoffen kann, das Gleiche wieder zu empfangen (Lc. 6, 34 f., 14, 12—14). Solche Liebe ist das Gegenteil selbstsüchtiger Habgier. Sie ist ohne Verzichte auf Eigentum nicht ausführbar.

Aber äußere Verzichte sind nicht wirkliche Verluste. Jesus, von seiner Gewißheit des ewigen, himmlischen Lebens aus, suchte seinen Jüngern eine andere als die gewöhnliche Schätzung der irdischen Güter, des Reichtums und der Armut, beizubringen. Die irdischen Schätze sind vergänglich (Mt. 6, 19) und unzulänglich: auch ihr Ueberfluß sichert dem Menschen nicht das Leben (Lc. 12, 16—21). Und was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, aber seines Lebens verlustig ginge (Mc. 8, 36 f.)? Die echten Güter sind die himmlischen (Lc. 16, 11 f.). Nach ihnen gilt es zu trachten (Mt. 6, 26) mit völliger Hintansetzung der unruhigen Sorge um das äußere irdische Leben (Mt. 6, 31—33), mit rücksichtslosem Abthun alles dessen, was an der Erlangung jenes himmlischen Zieles hindert (Mc. 9, 43. 45. 47). Die irdischen Güter dürfen nicht die beherrschende Macht für den Menschen sein. Denn dies ist nicht vereinbar mit Herrschaft Gottes über den Menschen. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" (Mt. 6, 24).

Jesus hat den Verzicht auf die irdischen Güter zum Teil in schroffer Form gefordert. „Wer nicht absaget allem, das er hat, kann nicht mein Jünger sein" (Lc. 14, 33). Den reichen Mann wies er an: „gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und giebs den Armen; so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm, folge mir nach" (Mc. 10, 21). Angesichts der betrübten Abwendung dieses Reichen und in der Erkenntnis, wie die Schwierigkeit des Verzichtes auf den Besitz sich mit der Größe des Besitzes steigere, sprach er das Wort: „es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher in das Reich Gottes komme" (Mc. 10, 25). Mildernd fügte er freilich hinzu, bei Menschen sei es unmöglich, aber nicht bei Gott (V. 27).

Diese Verzichtforderungen Jesu bilden bekanntlich die biblische Begründung für das asketische Armutsideal im Katholizismus. Hatten sie im Sinne Jesu wirklich solche asketische Bedeutung? Jesu Anschauung war im Allgemeinen keine asketische. Ihm wurde von seinen Gegnern gerade dies vorgeworfen, daß er weder selbst asketisch lebte (Mt. 11, 19) noch auch seine Jünger zu asketischen Leistungen anhielt (Mc. 2, 18 ff.). Wenn wir seine religiöse Ge=

sammtanschauung und zugleich seine sonstige prägnante Ausdrucksweise in Betracht ziehen, so müssen wir urteilen, daß er in jenen schroffen Verzichtforderungen nur möglichst scharf und unmißverständlich das Prinzip zum Ausdruck bringen wollte, daß seine Jünger die himmlischen Güter den irdischen schlechthin überordnen und beim Konflikte ihrer Aufgaben im Reiche Gottes mit den irdischen Gütern die letzteren unbedingt preisgeben müßten, um der himmlischen nicht verlustig zu gehen. Nicht nur die Liebespflicht stellte seine Jünger vor solche Konflikte. Noch zwei besondere Umstände kamen in Betracht. Erstens wußte Jesus, daß seine Sache nicht fortschreiten, das Evangelium vom Reiche Gottes sich nicht ausbreiten könne auf Erden, wenn er nicht solche Missionare gewönne, die Alles, was sie an die Scholle fesselte, im Stiche zu lassen bereit wären, um ebenso predigend von Ort zu Ort zu ziehen, wie er selbst es that. Auch jenen reichen Mann scheint er speziell zu diesem Missionsberufe gewünscht zu haben. Und zweitens sah er voraus, daß er und seine Jünger in der Folgezeit, schon in der allernächsten, um des Evangeliums willen schwere Verfolgungen durchmachen müßten, so daß deshalb nur diejenigen zu seinen Jüngern taugten, die ebenso unbedingt wie er selbst, Alles für die Sache des Evangeliums aufzuopfern bereit wären. Aus diesen Gründen waren für ihn jene absoluten Verzichtforderungen keineswegs bloße Hyperbeln. Von jedem seiner Jünger konnten sie in sehr realem, buchstäblichem Sinne erfüllt werden müssen. Aber sie waren doch eben nur soweit zu erfüllen, als der Verzicht unter den besonderen Umständen um der Sache des Evangeliums, um der rechten Erfüllung der Aufgaben des Reiches Gottes willen notwendig war. Die Probe auf die Richtigkeit dieser Deutung liegt darin, daß uns in den Evangelien nirgends mitgeteilt, oder auch nur angedeutet wird, alle Anhänger Jesu hätten bei seinen Lebzeiten nach seinem Wunsche ihr Hab und Gut weggegeben. Natürlich mußten diejenigen, die er zu ständigen Begleitern wählte und zu seinen Sendboten ausbilden wollte, ihr Fischergewerbe oder ihren Zöllnerberuf verlassen. Daß sie auch ihr Grundeigentum, wie Petrus und Andreas ihr Haus in Kapernaum (Mc. 1, 29), verkauft hätten, wird nicht gesagt. Der Vorgang in Bethanien, wo Jesus kurz vor

seinem Tode den seiner Person gewidmeten Verbrauch der kostbaren Salbe in Schutz nahm gegenüber der Rede, man hätte diese Salbe lieber verkaufen und den Armen geben sollen (Mc. 14, 4 ff.), ist ein deutlicher Beweis des freien, je nach den Verhältnissen sich richtenden Urteils Jesu. Er sah auch in diesem luxuriösen Verbrauche eine solche Liebesthat, wie sie in der besonderen Situation berechtigt war, berechtigter als eine andere Form des Liebeswirkens, zu der man jederzeit Gelegenheit behielt. Er kannte neben dem unter Umständen notwendigen Verzichte auf das Eigentum auch eine solche treue und fleißige Anwendung der von dem himmlischen Herrn seinen Knechten anvertrauten Pfunde, durch welche diese irdischen Güter zu Mitteln für die Erlangung des himmlischen Heilslohnes würden (Mt. 25, 14—30).

Was die Jünger Jesu bei Lebzeiten Jesu nicht gethan haben, das scheinen sie, wenigstens zum Teil, in der ersten Zeit nach seinem Tode gethan zu haben: daß sie ihre Besitzungen verkauften, freilich nicht aus Askese, sondern aus Liebe, um in brüderlicher Gütergemeinschaft zu leben. In der Apostelgeschichte heißt es mit Bezug auf den Zustand der Gemeinde in Jerusalem nach dem ersten Pfingstfeste: „Alle, die gläubig geworden waren, waren bei einander und hatten alles gemeinsam; und ihre Besitzungen und Habe verkauften sie und teilten sie aus unter alle, so wie jeweils Einer Bedürfnis hatte" (2, 44 f.). Ferner: „Die Menge aber der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, und auch nicht Einer nannte etwas von seinem Besitze sein eigen, sondern es war ihnen alles gemeinsam. — — Es war auch kein Bedürftiger unter ihnen; denn alle, die da Besitzer von Aeckern oder Häusern waren, verkauften sie und brachten den Erlös des Verkauften und legten ihn zu den Füßen der Apostel. Es wurde aber Jedem verteilt, je nachdem einer Bedarf hatte" (4, 32. 34 f.).

Giebt diese Schilderung eine geschichtliche Erinnerung oder ein Idealbild? Wohl nicht das Eine oder das Andere, sondern beides in Verbindung mit einander. Daß eine Gütergemeinschaft in der beschriebenen Allgemeinheit bestanden habe, ist aus guten Gründen zu bezweifeln. Die Apostelgeschichte selbst erzählt neben jener allgemeinen Schilderung noch speziell, daß Barnabas sein Ackergrund-

stück verkauft und den Erlös dafür den Aposteln übergeben habe (4, 36 f.). Diese besondere Hervorhebung ist nur daraus zu erklären, daß das Verhalten des Barnabas eben nicht ein einfaches Beispiel des allgemein üblichen Verfahrens war, sondern wegen seines außergewöhnlichen Charakters von der Ueberlieferung besonders bewahrt war. In der weiteren Geschichte von Ananias und Sapphira 5, 1 ff. wird ausdrücklich hervorgehoben, daß der Verkauf des Besitztumes und die Hingabe des Erlöses dafür ganz freiwillig war (5, 4). Diese beiden Leute wollten den Schein wecken, als ob sie ein ebensolches außergewöhnliches Opfer brächten, wie Barnabas. Etwas später hören wir von Klagen in der jerusalemischen Gemeinde darüber, daß bei der täglichen Versorgung die hellenistischen Witwen übersehen würden (6, 1). Es gab also fortdauernd Reichere und Aermere in der Gemeinde. Die Reicheren sollten bei den Mahlzeiten die Aermeren mitversorgen; aber weil diese Versorgung eine freiwillige und noch nicht organisierte war, so war sie auch keine gleichmäßige. Weiterhin ist weder in der Apostelgeschichte, noch in den übrigen neutestamentlichen Schriften irgendwo von dem Bestande einer Gütergemeinschaft in Jerusalem die Rede.

Aber wir dürfen nun doch nicht die Schilderung der Apostelgeschichte lediglich für ein Idealbild ohne geschichtliche Grundlage halten. Soviel ich sehe, hat die geschichtliche Grundlage in folgenden Thatsachen bestanden. Die galiläischen Jünger Jesu, die nach dem Tode Jesu den bedeutsamen Entschluß faßten, insgesamt nach Jerusalem überzusiedeln, haben bei diesem Anlasse ihre galiläischen Besitztümer verkauft und den Erlös dafür zum Gemeinbesitz bestimmt. Aber sie bildeten doch nur einen kleinen Stamm der sich bald erweiternden Gemeinde in Jerusalem. Alle Glieder dieser Gemeinde, auch die hinzutretenden Jerusalemiten, lebten in einer freiwilligen brüderlichen Gebrauchsgemeinschaft mit Bezug auf ihr Eigentum, indem die Hausbesitzer ihre Häuser für die Versammlungen zur Verfügung stellten und indem insbesondere bei den täglichen gemeinsamen Mahlzeiten die Reicheren die Bedürftigen und die Witwen mitversorgten. Zu einem Verkauf ihrer Besitztümer lag für diese Jerusalemiten im allgemeinen kein Anlaß vor

Wenn ein Einzelner, wie Barnabas, gleichwohl sein Grundstück zum Besten der Gemeinde verkaufte, so war dies also eine außerordentliche That, die besondere Bewunderung und Ueberlieferung fand.

Diesen geschichtlichen Grundbestand hat der Verfasser der Apostelgeschichte insofern idealisiert, als er die doch nur ausnahmsweise vollzogene Eigentumsentäußerung als allgemein geübtes Verhalten hinstellte. Als Vorbild weitergewirkt hat dann in der christlichen Kirche der Zustand der Urgemeinde, nicht wie er wirklich gewesen, sondern wie er in der heiligen Schrift dargestellt war. Er wurde das Urbild des christlichen Kommunismus.

In der apostolischen Christenheit gab es Kreise, wo man die Armut als solche pries und den Reichtum nicht nur als Gefahr betrachtete, sondern zum Vorwurf machte, weil er immer mit ungerechter, liebloser Ausbeutung der Schwächeren verbunden zu sein schien. Aber diese Anschauung, die besonders im Jakobusbriefe ihren Ausdruck findet (vgl. 1, 10 f.; 2, 5—7), herrschte doch nicht überall. Keine Spur von ihr finden wir bei Paulus. Er wußte zwar, daß nicht viele Mächtige und Vornehme zu den von Gott in die Christengemeinde Berufenen gehörten (1. Cor. 1, 26). Aber von den Reichen, die wirklich zum Glauben kamen, wie von einem Philemon, forderte er keinen Verzicht auf ihren Reichtum. Wie in Christo nicht der Unterschied von Sklave oder Freier gilt, so auch nicht der von arm und reich. Es giebt auch ein „Haben, als hätte man nicht“ (1. Cor. 7, 29). Dies muß für alle Christen angesichts des nahen Endes der Welt die beherrschende Stimmung sein: die Kaufenden sollen sein als die nicht Behaltenden, die die Welt Gebrauchenden als die sie nicht Verbrauchenden (1. Cor. 7, 30 f.). Die Christen dürfen nicht „Diebe und Habgierige“ sein, dürfen einander nicht am Besitz schädigen, nicht im Handel übervorteilen (1. Cor. 6, 7—10; 1. Th. 4, 6). Vielmehr müssen sie aus Liebe in fröhlichem, lauterem Sinne von ihrem Besitze den Bedürftigen mitteilen (Röm. 12, 8. 13; 2. Cor. 9, 7), insbesondere wenn sie durch den Empfang geistiger Güter den Anderen zu Dank verpflichtet sind (Röm. 15, 27; Gal. 6, 6). Solche Liebesthat muß freiwillig und je nach Vermögen geschehen (1. Cor. 16, 2;

2. Cor. 8, 7—12), mit dem Zwecke, eine Ausgleichung zu schaffen zwischen dem Mangel der Einen und dem Ueberfluß der Anderen (2. Cor. 8, 13—15). Als in der Thessalonichergemeinde einige Christen, wie es scheint, in der Erwartung des nahen Weltendes ihre Berufsarbeit im Stiche ließen, und von der Mildthätigkeit der Brüder umsonst lebten, hat Paulus zwar die in der Gemeinde herrschende Bruderliebe sehr anerkannt, aber mit ernsten Worten noch Weiteres gefordert: ein Jeder solle ruhig das Seine schaffen, und mit seinen Händen arbeiten, um sein eigen Brot zu essen und Niemandem zur Last zu fallen. Wer nicht arbeiten wolle, solle auch nicht essen (1. Th. 4, 9—12; 2. Th. 3, 6—12). Endlich: einer bloß asketischen, nicht aus dem Liebesmotive geschehenden Eigentumsweggabe hat er allen Wert abgesprochen: „wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und hätte der Liebe nicht, so wäre mirs nichts nütze" (1. Cor. 13, 3).

In der christlichen Litteratur der nachapostolischen Zeit wird oftmals ausgesprochen, die Christen nennten nichts ihr eigen. Erklärt werden solche Aussagen teils durch das Urteil, die Christen wüßten, daß ihre Güter Gott gehören und demgemäß für sie selbst eigentlich etwas Fremdes seien [1]); teils durch das Urteil, die Christen wüßten sich verpflichtet, von ihren Gütern den bedürftigen Brüdern mitzuteilen [2]). Gemeint ist also nicht, daß die Christen in äußerlichem, rechtlichem Sinne kein Eigentum besäßen. Wohl aber drückt sich in bemerkenswerter Weise aus, daß für das Bewußtsein der Christen aus religiösen Gründen der Eigentumsbegriff und das Eigentumsrecht ihre absolute Bedeutung verloren haben. Wir müssen diese christliche Beurteilung des Eigentums in Kontrast stellen zu der im römischen Recht und überhaupt in der römisch-heidnischen Gesellschaft herrschenden Auffassung, bei welcher das im wesentlichen unbeschränkte Verfügungsrecht des Eigentümers über die Eigentumssache betont wurde [3]).

Völlige Besitzlosigkeit forderte man in der ersten nachaposto-

1) Z. B. Tertullian, de patientia 7.

2) Z. B. Didache 4, 8. Barnabas 19, 8. Justin, Apologia I, 14, 2. Tertullian, Apologeticum 39.

3) Vgl. Uhlhorn, die christliche Liebesthätigkeit, 2. Aufl. 1895, S. 179.

lischen Zeit nur von einer Klasse von Christen: von den zur Ausbreitung des Evangeliums umherziehenden Missionaren. In der Strenge, in welcher diese nach dem Befehle Jesu allem Besitz und Erwerb entsagten, sah man eine Probe der Echtheit ihres Apostelberufes [1]). Für die übrigen Christen wurde nicht das Armutsideal aufgestellt. Zur Zeit des Uebergangs vom zweiten zum dritten Jahrhundert hat Clemens v. Alexandria in seiner Schrift: „Welcher Reiche wird selig?“ den Gedanken schön ausgeführt, daß es nicht auf das äußere Weggeben des Reichtums, sondern auf die richtige Stellung der Gesinnung zu ihm ankomme. Hätte Jesus seine Verzichtforderung an den Reichen in äußerlichem Sinne gemeint, so hätte er nichts Neues, nichts Höheres gefordert, als was auch vorchristliche Philosophen gelehrt und mit Eitelkeit ausgeführt hätten. Die Seele des Christen solle frei sein von den Begierden, den Sorgen mit Bezug auf die irdischen Güter. Wenn man sich äußerlich arm mache, so könne man auch nicht die Gebote Jesu, liebevoll zu geben, recht erfüllen. Der Besitz sei einem Instrumente vergleichbar, das Gott dem Menschen gegeben habe; der Mensch könne es schlecht, könne es auch gut gebrauchen. Wer seine Besitztümer, Gold und Silber und Häuser, als Geschenke Gottes betrachte, wer sie in den Dienst Gottes zum Heile der Menschen stelle, wer wisse, daß er sie mehr um der Brüder als um seiner selbst willen bekommen habe, wer innerlich nicht Sklave der Güter sei, sondern auch ihren Verlust freudig tragen könne, der gehöre zu den vom Herrn selig gepriesenen geistlich Armen [2]).

Aber diese geistige Auffassung wich bald einer äußerlicheren. Frühzeitig gewann die Askese festen Boden in der christlichen Kirche. Sie hat der praktischen Frömmigkeit des Katholizismus dauernd das Gepräge gegeben. Der asketischen Gesamtanschauung schien das rechte, vollkommene Trachten nach den himmlischen Gütern unvereinbar mit dem Bewahren der irdischen Güter. Der asketische Verzicht auf das Eigentum aber wurde dadurch doppelt empfohlen, daß er zusammenzufallen schien mit einer rechten Erfüllung der

1) Didache 11, 6. Eusebius, hist. eccl. III, 37, 2. Vgl. Harnack, Prolegomena zur Didache (Texte und Untersuchungen II, 2) S. 113.

2) Quis dives salvetur c. 11—16.

christlichen Liebespflicht.

Der Verzicht konnte in verschiedenem Grade geübt werden. Die eine, geringere, von jedem Besitzenden geforderte Form war das Almosenspenden an die Armen. Schon vom zweiten Jahrhundert an wurden die Almosen in der christlichen Anschauung mit dem Nimbus einer besonderen Heilskraft umgeben. Almosen unterstützen die Wirkungskraft der Gebete und Fasten; sie haben eine sündentilgende Kraft [1]). Durch Almosen erlangt der Reiche die wirksame Fürbitte der Armen [2]). So können Almosen als das Mittel erscheinen, durch das der Reiche trotz allgemeiner Beibehaltung seines Reichtums doch Gott wohlgefällig werden kann. Es kann aber freilich auch die rigoristische Auffassung gelten, daß der Reiche Alles, was er über seinen Bedarf hinaus besitzt, als Almosen zu geben hat [3]).

Aber Almosen sind immer nur partielle, einzelne Verzichte auf Eigentum. Höheren Wert hat natürlich der vollständige, dauernde Verzicht, wie ihn die Anachoreten, die Mönche leisten. Ein solcher vollständiger Verzicht wird von der Kirche nicht gefordert, aber empfohlen. Er bildet das Ideal. Wer vollkommen sein will, muß dieses Ideal verwirklichen.

Dieses asketische Ideal trat beim Mönchtum in enge Verbindung mit dem kommunistischen Ideale. Der Mönch entsagte dem Privateigentum. Aber er trat ein in die Gemeinschaft des Klosters und nahm an dem Besitz und Genuß der dem Kloster, der Kongregation gehörenden Güter Teil. Die Klöster wurden die Stätten eines ausgebildeten Kollektivbesitzes. Die Mönchskongregationen waren wenigstens zum Teil, so gleich die erste, von Pachomius am Anfang des vierten Jahrhunderts in Oberägypten begründete, wohlorganisierte Produktivgenossenschaften [4]). Nur daß natürlich bei diesen Mönchsgemeinschaften die produktive Arbeit den

1) Vgl. besonders Cyprian, de opere et eleemosynis c. 2—6.

2) Hermas, Pastor Sim. 2.

3) z. B. Augustin in Ps. 147, 12. Hieronymus, epist. 150. Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 180 f.

4) Vgl. Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben, 1896, S. 131 ff.

Nebenzweck bilden sollte neben dem gemeinsamen Hauptzweck der asketischen Kontemplation, und daß aus dem dem Kloster oder Orden zufließenden Gewinne nicht doch schließlich der Einzelne Privateigentum bilden durfte.

Die in dieser Weise in der Zeit der alten Kirche gewonnene Stellung zum Eigentum hat die katholische Kirche auch während des Mittelalters beibehalten. Das Ideal blieb der mönchische Verzicht auf das Eigentum. Aber einerseits wurde das gemeinsame Eigentum der Klöster und Orden, wie überhaupt das Eigentum der kirchlichen Stiftungen, ganz anders beurteilt, als das Privateigentum, andrerseits wurde auch der Fortbestand des Privateigentums bei der großen Masse der Christenheit gestattet. Nur mußten diese Weltchristen wenigstens ein gewisses Maß der irdischen Güter als Almosen weggeben. Und die Kirche betrachtete sich als das gehörige Organ zur Verteilung dieser Almosen an die Bedürftigen, zur Ausgleichung des Unterschiedes von arm und reich [1]).

Der Abstand dieser kirchlichen Beurteilung des Privateigentums von der römisch-rechtlichen ist ein bedeutender. Für die römisch-rechtliche Anschauung war das Privateigentum die grundlegende natürliche Ordnung. Nach der kirchlichen Anschauung dagegen war das Privateigentum eigentlich nur um der Forderungen des gewöhnlichen Lebens willen geduldet [2]). Diese kirchliche Anschauung hat im kanonischen Recht des Mittelalters ihren Ausdruck gefunden. Wiederholt wird hier der Grundsatz ausgesprochen, daß nach dem natürlichen und göttlichen Recht alle Dinge an sich gemeinsam und ungeteilt seien. Der Unterschied des Mein und Dein gehe aus der Ungerechtigkeit hervor. Eigentlich sei der Begriff des Eigentums ein verkehrter [3]). Auch von Thomas von Aquino wird dieser Grundsatz anerkannt. Bei der Frage, ob es gestattet sei, äußere Güter als Eigentum zu besitzen, macht er den Unterschied zwischen Verwaltung und Gebrauch. Mit Bezug auf die Verwaltung der Güter

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 321.

2) Vgl. Endemann, die nationalökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre, in Hildebrands Jahrb. für Nationalökonomie und Statistik, I, (1863), S. 708.

3) Vgl. Endemann a. a. O. S. 706 und die dort angeführten Stellen aus dem Corp. iur. can., bes. c. 8 dist. 47.

dürfe man Eigentum haben, weil die Eigentumsordnung notwendig sei zur Förderung des Fleißes, der Ordnung, des Friedens. Mit Bezug auf den Gebrauch aber habe man die Güter nicht als Eigentum, sondern als gemeinsam zu betrachten, um leicht zu ihrer Mitteilung an die Bedürftigen bereit zu sein [1]). Weil das natürliche und göttliche Recht, nach welchem alle Dinge gemeinsam seien, dem positiven menschlichen Recht, in welchem die Verteilung des Eigentums begründet sei, vorangehe, so dürfe man im Falle dringender Not auch das Eigentum des Anderen angreifen [2]).

Daß diese kirchliche Beurteilung des Privateigentums auch das allgemeine sittliche Bewußtsein der christlichen Völker im Mittelalter weitgehend beeinflußt hat, ist wohl nicht zu bezweifeln. Es ist eine interessante Frage, deren Beantwortung mir freilich nicht zusteht, wieweit sich dieser Einfluß auch auf die profane Rechtsbildung im Mittelalter erstreckt hat. Im deutschen Rechte des Mittelalters ist das Privateigentum sehr viel weniger egoistisch-individualistisch aufgefaßt, als im römischen Recht. Es gilt als selbstverständlich, daß das Verfügungsrecht des Einzelnen über sein Eigentum durch die Rücksichten auf das Wohl der Gemeinschaften, denen er zugehört, beschränkt ist und daß den Rechten am Eigentum Pflichten korrespondieren. Gewiß ist diese Eigenart der germanischen Eigentumsauffassung im Unterschiede von der römischen nicht bloß aus dem Einflusse des Christentums zu erklären. Sehr erheblich haben offenbar die politischen und wirtschaftlichen Ordnungen der altgermanischen Zeit nachgewirkt. Daß aber auch das Christentum mit seiner prinzipiellen Geringwertung des Privateigentums und mit seiner steten Betonung der Pflichten des Mitteilens und Verzichtens mit eingewirkt hat auf die Ausgestaltung der deutsch-rechtlichen Eigentumsanschauung, das dürfte keine zu kühne Behauptung sein.

Ein weiterer Entwicklungsprozeß hat sich während des Mittelalters insofern vollzogen, als immer neue Bestrebungen hervortraten, das asketische Ideal zu vollerer Durchführung zu bringen. Diese Bestrebungen betrafen zunächst das Mönchtum. Die klöster-

1) Summa II, 2 qu. 66 art. 2.

2) Summa II, 2 qu. 66 art. 7.

liche Gütergemeinschaft bildete hier eine stetige Gefährdung der asketischen Armut. Durch die Teilnahme am Klosterbesitz konnte der Verzicht auf das Privateigentum mehr als kompensiert werden. Die reichen Klöster wurden bequeme Versorgungsanstalten. Daher die wiederholten Versuche, das Mönchtum zu reformieren, um es dem Ideale des apostolischen Lebens wieder entsprechend zu machen. Das wichtigste Produkt dieser Bewegung waren die Bettelorden. Die Franziskaner wollten im Prinzip auch kein gemeinsames Eigentum haben. Der h. Franz selbst legte noch in seinem Testamente den Brüdern dies besonders ans Herz, daß sie auch keine Kirchen und Behausungen zu eigen nähmen, sondern sich überall als Gäste fühlten. Praktisch ließ sich dieses Prinzip freilich nicht durchführen. Die Franziskaner mußten sich mit der Fiktion behelfen, daß der Orden nicht das Eigentum, sondern nur den Nießbrauch seiner Güter habe. Das Urteil der franziskanischen Spiritualen, daß Jesus und die Apostel überhaupt kein Eigentum, weder als Einzelne noch als Gemeinschaft, besessen hätten, ist von Papst Johann XXII im Jahre 1322 für irrig und ketzerisch erklärt worden [1].

Aber gerade das Auftreten des h. Franz zeigt uns, daß jener Entwicklungsprozeß auch noch eine andere, mehr in die Breite gehende Tendenz hatte. Die ursprüngliche Absicht des h. Franz war es ja nicht, einen neuen Orden nach Art der bestehenden Mönchsorden zu gründen, sondern vielmehr eine zwanglose Gemeinschaft solcher Menschen, welche in heiliger Armut und Liebe dem armen und liebevollen Leben des Heilandes recht nachahmten. Wo thatsächlich aus dieser Gemeinschaft doch ein regulierter Orden, ein kirchliches Institut wurde, wirkte die ursprüngliche Absicht des h. Franz doch noch weiter in den Tertiariern, den Bußbrüderschaften, welche ohne völlige mönchische Loslösung von dem bürgerlichen und ehelichen Leben doch im Großen und Ganzen das asketische Ideal befolgten. Diese Tertiarier aber sind wieder nur eine einzelne solche Laienreformbewegung neben einer Reihe analoger Bewegungen in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters, welche alle jenem selben Ziele zustreben, das asketisch-kommunistische Lebensideal auch

1) Vgl. Möller, Kirchengeschichte II, S. 449.

außerhalb des eigentlichen Mönchtums zu verwirklichen. Ich erinnere beispielsweise an die im 12. Jahrhundert auftretenden sogenannten Apostoliker, an die „Armen von Lyon", an die Humiliaten, an die im 14. Jahrhundert auftretenden Genossenschaften der Beguinen, an die „Brüder des gemeinsamen Lebens" [1]). Freilich sind diese Bewegungen fast alle in Gegensatz gegen die Kirche getreten, eben weil sie den Clerus verweltlicht fanden und in dem Reichtum der Kirche einen Widerspruch zu ihrem Wesen sahen. Gleichwohl war das arme apostolische Gemeinschaftsleben, welches hier erstrebt wurde, nichts anderes als eine weitere praktische Verwirklichung des Ideales, das für die katholisch-christliche Anschauung immer prinzipiell gegolten hatte.

In der Reformationszeit haben die Wiedertäufer dieses asketisch-kommunistische Ideal aufgenommen. Dagegen haben die Reformatoren mit diesem Ideal gebrochen. Ihre Stellung zur Eigentumsfrage war bedingt durch ihre allgemeine Verwerfung des mönchischen Lebens mit seiner äußerlichen Gebundenheit durch Gelübde und mit seiner Prätension besonderer Heiligkeit und Verdienstlichkeit; war bedingt auch durch ihren allgemeinen Gegensatz gegen die im Katholizismus herrschende Mißachtung des bürgerlichen Lebens und der staatlichen Ordnungen. Dazu kam die Erkenntnis, daß der mönchische Eigentumsverzicht bei dem reichen Klosterbesitz eine bloß fiktive Armut bedeute [2]), und endlich der lebendige Eindruck von den wirtschaftlichen Uebelständen, welche in der großen Ansammlung von Gütern in der toten Hand und andererseits in dem von der Kirche gepflegten Bettelwesen begründet waren [3]). Aus allen diesen Gründen traten die Reformatoren für das volle christliche Recht des Privateigentums ein und wiesen sie die Vorstellung zurück, daß freiwillige Armut oder Gütergemein-

1) Vgl. über diese Bewegungen: Hundeshagen, der Kommunismus und die asketische Sozialreform im Laufe der christl. Jahrhunderte, in den Stud. und Kritiken 1845 S. 535 ff. und 821 ff.

2) Vgl. Luther, de votis monasticis, Erl. Ausg. opp. ad ref. hist. pertin. VI, S. 258. 337 f.

3) Vgl. Luther, an d. christl. Adel, Erl. A. Deutsche Schr. XXI, S. 335 f. u. dazu: Köhler, Luthers Schrift an d. Adel u. s. w. im Spiegel der Kultur- u. Zeitgeschichte, 1895 S. 204 f.

schaft noch einen höheren Grad der christlichen Vollkommenheit darstellten. Als das Gotteswort, durch welches die Verteilung des Privateigentums sanktioniert wurde, betrachteten sie das Gebot des Dekalogs: du sollst nicht stehlen. Die Verzichtforderung Jesu an den reichen Mann sei eine individuelle gewesen. Die Berufe der Menschen aber seien ungleich. Die evangelische Armut bestehe nicht darin, daß man die Güter verlasse, sondern darin, daß man nicht auf sie vertraue [1]. „Es ist ein ander Ding", sagt Luther, „Gut haben und dem Gute dienen, Mammon haben und den Mammon zu einem Gott haben. — — Wer Gut hat, der sei ein Herr desselbigen Guts. — — Der darf denn des Guts gebrauchen, wie Abraham, David, Hiob und andere Reiche mehr, und sorget allein auf den Herrn — —; darnach hilft er den Armen von dem Gut und giebt denen, die nichts haben [2]."

Diese auch in den symbolischen Schriften niedergelegten Anschauungen der Reformatoren über das Eigentum [3]) sind in der Folgezeit auf dem Boden des Protestantismus fortgepflanzt. Eine wesentliche Entwicklung hat sich hier erst in der neueren Zeit angebahnt. Ausgegangen ist dieselbe nicht zuerst von der wissenschaftlichen theologischen Ethik. Durch soziale Notstände, welche eine nicht nur oberflächliche, sondern die Wurzeln der Not beseitigende Hülfe heischen, und durch solche Theorieen zur Beseitigung dieser Notstände, welche außerhalb der Kirche und zum Teil in erklärtem Gegensatze zum Christentum auftraten, sind ernste Männer des praktischen Christentums zur Kritik der überlieferten Eigentumsvorstellungen angeregt worden. Wenn im Reformationszeitalter die durch das Mönchswesen und den großen kirchlichen Besitz herbeigeführten wirtschaftlichen Uebelstände zu einer Betonung des Wertes des Privateigentums führten, so waren es in unserer Zeit die durch das Vorwiegen einer individualistischen Erwerbs- und Besitzordnung herbeigeführten Uebelstände, welche wieder zu einer

1) Vgl. Luther, de votis monast. a. a. O. S. 258. Melanchthon, Apologia XIII, § 45—50.

2) Erl. Ausg. Deutsche Schr. XIV², S. 93 f.

3) Vgl. Confessio Aug. I, art. 16; Apologia VIII, § 61—64. XIII, § 45—50. Form. Conc. XII, epit. § 17.

höheren Schätzung des Gemeineigentums hinleiteten. Die Reformatoren hatten es mit solchen kommunistischen Bestrebungen zu thun, bei denen der Kommunismus teils mit mönchischer Askese, teils, im Bauernaufstande, in der Münzerischen Bewegung, mit revolutionärer Gewaltthat verquickt war. Sie hatten guten Grund, die dem Evangelium zuwiderlaufende Art dieser Bestrebungen hervorzuheben. Aber das Prinzip der Gütergemeinschaft läßt sich aus diesen Verquickungen lösen. Das ist nun das große Problem, welches sich in neuerer Zeit vielen sozial interessirten evangelischen Christen zuerst in England[1]), dann auch in Deutschland aufgedrängt hat, ob nicht das Prinzip der Gütergemeinschaft dann, wenn es nicht aus Askese, sondern aus Liebe aufgestellt und nicht mit den Mitteln der Gewalt, sondern auf dem Wege des Rechts durchgeführt wird, gerade dem Wesen des Christentums recht entspricht, weil die Gütergemeinschaft am gründlichsten dazu dient, die menschliche Not zu beseitigen und Gerechtigkeit und Friede unter den Menschen zu Bestand zu bringen.

Mit der Hindeutung auf dieses moderne Problem möchte ich meinen geschichtlichen Ueberblick schließen. Ich versuche es nun, systematisch, die christliche Beurteilung des Eigentums zu entwickeln. Die Geschichte bietet hierzu ein reiches Ideenmaterial. Aber sie zeigt uns zugleich die Notwendigkeit einer Kritik an dem geschichtlich gegebenen Materiale. Denn die christlichen Urteile und Forderungen mit Bezug auf das Eigentum haben sich im Verlaufe der Geschichte zwar nicht in allen, aber doch in manchen Beziehungen gewandelt. Welches ist die richtige christliche Beurteilung des Eigentums?

Nach wohlbegründeter evangelischer Anschauung ist die heilige Schrift die rechte Norm der christlichen Lehre. Aber dieselben Gründe, aus denen wir der heiligen Schrift diesen Vorrang vor allen späteren christlichen Schriften und Meinungen zuerkennen, führen uns noch einen Schritt weiter: sie fordern, daß wir unter den verschiedenen biblischen Gedankenkreisen wieder den ersten Rang

1) Vgl. Brentano, die christlich-soziale Bewegung in England, 2. Aufl. 1883, und v. Schulze-Gaevernitz, zum sozialen Frieden, I, S. 295 ff.

dem Evangelium Jesu selbst zuweisen. Schließlich müssen wir aus diesem Evangelium herleiten und an ihm prüfen, was als authentisch christlich gelten soll.

Aber wir dürfen von dieser Norm nicht in äußerlicher Weise Gebrauch machen. Jesus war nicht wissenschaftlicher Lehrer, sondern volkstümlicher Prediger. Er gab insbesondere seine praktischen Forderungen nicht in abstrakter Form und systematischer Ausführung. Er schnitt sie speziell auf die Menschen zu, mit denen er es gerade zu thun hatte, auf ihre konkreten Verhältnisse und Bedürfnisse. Er kehrte dabei diejenigen Punkte möglichst nachdrücklich hervor, auf die es in der bestimmten Situation, in dem bestimmten Gedankenzusammenhange ankam, ohne gleich mit wissenschaftlicher Vorsicht alle Einschränkungen und Vorbehalte hinzuzufügen, die unter anderen Verhältnissen, von anderen Gesichtspunkten aus in Betracht kommen konnten. Eben deshalb dürfen wir nun aber die praktischen Forderungen Jesu nicht zu einer äußerlichen Norm machen. Denn ethische Regeln verlangen unter verschiedenen Verhältnissen eine verschiedene Anwendung. Wie verschieden die allgemeinen Verhältnisse sind, mit denen wir es zu thun haben, von denen, auf welche Jesus seine Verkündigung bezog, brauche ich nicht auszuführen. Nur ein Punkt sei hervorgehoben: Jesus rechnete auf ein nahes Ende des gegenwärtigen Weltlaufs. Deshalb kamen für ihn die Aufgabe einer pflichtmäßigen Vorsorge für die entferntere Zukunft und ebenso die Aufgabe einer allmählichen Reform der menschlichen Verhältnisse auf Erden überhaupt nicht in Betracht, Aufgaben, die sich dem sittlichen Bewußtsein aufdrängen, wenn jene Voraussetzung fortfällt.

Alles dies ist nun gerade bei den Forderungen Jesu, die das Eigentum betreffen, sehr zu berücksichtigen. Auch wo dieselben ganz allgemeiner Art zu sein scheinen, sind sie thatsächlich durchaus bedingt durch die besonderen Verhältnisse. Wollten wir sie buchstäblich erfüllen oder dem Verhalten Jesu und seiner Jünger äußerlich nachahmen, wie es der h. Franz zu thun bestrebt war, so würde nur eine Karikatur dessen, was Jesus wollte, herauskommen. Wir müssen nach der religiösen Gesamtanschauung fragen, auf deren Einprägung und praktische Befolgung es Jesu ankam. Diese

Gesamtanschauung war eine ganz einheitliche und einfache, durch wenige unter sich zusammenhängende Grundgedanken bedingt. In ihr liegt die rechte Norm auch für die christliche Beurteilung des Eigentums. Wie wir die Einzelaussagen und -forderungen Jesu mit Bezug auf das Eigentum als Konsequenzen aus dieser Gesamtanschauung in Anwendung auf die damals vorliegenden besonderen Verhältnisse würdigen müssen, so müssen wir suchen, aus derselben Gesamtanschauung richtige Konsequenzen auch mit Bezug auf veränderte Verhältnisse zu ziehen.

Ein erster Grundgedanke, der zur religiösen Gesamtanschauung Jesu und des Christentums gehört, ist der, daß Gott der Herr der ganzen Welt und der himmlische Vater der Menschen ist. Aus diesem Gedanken haben die Christen immer das Urteil abgeleitet, daß Alles, was sie sind und haben, und so auch ihr ganzes irdisches Eigentum, Gott gehört. Durch dieses religiöse Urteil wird der Bestand eines Eigentumsrechtes anderen Menschen gegenüber nicht aufgehoben. Wohl aber wird der Begriff des Eigentums für das Bewußtsein des Christen wesentlich erweicht. Das, was in einer Beziehung, nämlich den anderen Menschen gegenüber, sein Eigentum ist, ist in anderer Beziehung, Gott gegenüber, nicht sein Eigentum. Es giebt für die religiöse Beurteilung des Christen kein absolutes Eigentum.

Gott giebt dem Menschen das Eigentum. Die Geltung dieses religiösen Urteils ist nicht abhängig von der äußeren Art, wie der Mensch zu dem Eigentum kommt, ob durch eigene Arbeit, oder ob ohne sein Zuthun. Wie der Christ das tägliche Brot, das er sich erarbeitet, zugleich von Gott erbittet, so dankt er auch Gott für das Eigentum, das ihm durch die eigene Arbeit zugeflossen ist. Gott hat dazu die Kraft, den Segen gegeben. Das Urteil, daß Gott das Eigentum giebt, hat aber auch nicht den Sinn, daß jedes Eigentum, wie immer es gewonnen sei, nach dem Willen Gottes dem Menschen gehöre. Bei der christlichen Anschauung von dem vollkommen ethischen Wesen Gottes ist es selbstverständlich, daß keine gegen die Pflichten des Rechtes und der Liebe verstoßende Art des Erwerbes oder der Bewahrung des Eigentums von Gott gewollt sein kann. Wohl aber soll durch jenes Urteil, daß Gott

das Eigentum giebt, dem Menschen für sein auf sittlich-rechtlichem Wege gewonnenes Eigentum noch eine besondere Verantwortlichkeit zum Bewußtsein gebracht werden, wie er sie ohne jene religiöse Voraussetzung nicht empfindet. Ist das Eigentum eine Gabe Gottes an den Menschen, so ist der Mensch Gott für die Verwertung dieser Gabe verantwortlich. Für die äußere, rechtliche Anschauungsweise mag dem Eigentümer ein unbeschränktes Verfügungsrecht über sein Eigentum zustehen, so daß er Keinem über den Gebrauch seines Eigentums eine Rechenschaft schuldet. Aber Gott gegenüber hat sich der Christ immer verantwortlich zu fühlen mit Bezug auf sein Eigentum. Er ist nur Verwalter anvertrauter Pfunde.

Wenn Gott das Eigentum giebt, so ist er es auch, der einem Jeden das Maß des Eigentums zuteilt. Dieser Gedanke soll nicht etwa alle menschlichen Ordnungen, nach denen sich die Eigentumsverteilung regelt, legitimiren oder die Menschen von der Pflicht entbinden, ihrerseits für eine gerechte und liebevolle Verteilung des Eigentums zu sorgen. Wohl aber bedeutet er, daß über und in den menschlichen Ordnungen und ebenso über und in allen den glücklichen oder unglücklichen Umständen, von denen die Eigentumsverteilung äußerlich abhängt, Gott waltet, und zwar in väterlicher, auf das Wohl jedes einzelnen Menschen gerichteter Liebe, und daß er auch das von den Menschen böse Gedachte zum Guten ausschlagen lassen kann. Der himmlische Vater giebt einem Jeden, was er braucht und was gerade ihm dienlich ist. In diesem christlichen Gedanken liegt ein höchstes Motiv dazu, demütig und dankbar zu sein bei eigenem Wohlstand, fremden Reichtum nicht neidisch zu begehren, zufrieden zu sein mit bescheidenem Maße des Eigentums, auch den Verlust des Eigentums und den dauernden Mangel geduldig zu tragen und trotz Armut vertrauensvoll in die Zukunft zu blicken. Es macht für die Stimmung des Menschen dem eigenen und dem fremden Eigentum gegenüber einen gewaltigen Unterschied, ob er die Eigentumsverteilung nur vom Zufall, vom Glück, vom Zwang der gegebenen Verhältnisse, von anderen Menschen, von sich selbst abhängig denkt, oder von Gott.

Für die christliche Stimmung dem Eigentum gegenüber ist

dann noch ein zweiter christlicher Grundgedanke von maßgebender Bedeutung: der Gedanke Jesu, daß es ein ewiges, himmlisches Leben giebt, welches Gott seinen Kindern mitteilen will. Durch diesen Gedanken wird für das Bewußtsein des Christen der Wert der irdischen Güter und so auch des irdischen Eigentums wesentlich verändert. Solange die irdischen Güter die einzigen für den Menschen in Betracht kommenden sind, bilden sie trotz ihrer Mängel und ihrer Vergänglichkeit doch das höchste Ziel seines Trachtens. Aber der Christ kennt bessere Güter, als die irdischen. Wie jedes erwachte Gefühl für den Wert geistiger Güter, intellektueller oder ästhetischer Genüsse die Wertschätzung der bloß äußeren Güter, der bloß materiellen Genüsse herabdrückt, so führt der christliche Glaube an ein ewiges himmlisches Heilsleben zu einer Geringschätzung der vergänglichen irdischen Güter. Klassisch hat Paul Gerhardt diese christliche Stimmung ausgedrückt:

„Was sind dieses Lebens Güter?
Eine Hand voller Sand,
Kummer der Gemüter.
Dort, dort sind die edlen Gaben,
Da mein Hirt Christus wird
Mich ohn' Ende laben."

Aber diese Geringschätzung der irdischen Güter hat doch auch wieder ihre Grenze. Sie ist nicht bis zu der asketischen Verachtung und Verwerfung zu steigern, welche der Katholizismus zur christlichen Vollkommenheit rechnet. Ich habe vorher schon hervorgehoben, daß Jesus selbst nicht als Asket lebte und daß auch seine Aufforderungen zum Verzichte auf die irdischen Güter nicht asketischen Sinn hatten. Die Askese steht aus zwei Gründen nicht in innerem Einklang mit der religiösen Gesamtanschauung Jesu und des Christentums. Erstens beruht sie im letzten Grunde auf einer dualistischen Weltanschauung, bei welcher das äußere, natürliche Sein der Welt und das sinnliche Wesen des Menschen in Gegensatz zu Gott und der himmlischen Welt gestellt werden. Durch diese Weltanschauung aber wird das christliche Vertrauen eingeschränkt, daß Alles in der Welt vom himmlischen Vater aus Güte zum Heile der Menschen geschaffen und geordnet ist. So ist ja auch eine asketische Verwerfung des Eigentums nicht ver-

einbar mit dem vorher betonten frommen Urteil, daß das Eigentum dem Menschen von Gott gegeben, und zwar aus Liebe gegeben ist. Zweitens wird durch die Askese, welche den Menschen aus den gewöhnlichen menschlichen Gemeinschaften herauslöst und zum Verzicht auf die äußeren, irdischen Güter treibt, auch die Möglichkeit zu einer vielseitig entwickelten Liebesthätigkeit beeinträchtigt. Wohl läßt sich die Askese mit manchen Formen der Liebesbethätigung verbinden, insbesondere mit Barmherzigkeit gegen Notleidende. Aber einerseits ist dies doch eben nur eine einseitige Bethätigung der Liebe. Andrerseits ist die Verbindung der Askese mit der Liebe auch keine notwendige. Die Askese wird in reinster und höchster Weise gerade da verwirklicht, wo sich der Asket nur mit sich selbst, mit der Abtötung seiner Sinnlichkeit beschäftigt.

Die richtige christliche Geringschätzung des irdischen Lebens und der irdischen Güter besteht darin, daß dieselben schlechthin geringer gewertet werden als die ewigen, himmlischen Heilsgüter, daß sie als Gaben Gottes, aber doch als Gaben von nur relativem Werte betrachtet werden, welche nicht durch sich selbst, sondern nur als Mittel zu einem höheren Zwecke Wert haben. Daraus folgt, daß der Christ unbedingt bereit sein muß, dieses irdische Leben und die irdischen Güter zu lassen, wenn Gott sie ihm nimmt, unbedingt bereit auch, freiwillig sie zu opfern, wo unter den besonderen Verhältnissen die christliche Pflichterfüllung solches Opfer fordert, daß er aber unter anderen Umständen sie nach dem Willen Gottes so haben und verwerten kann und soll, daß sie ihm rechte Mittel zur Erlangung seines höheren, himmlischen Heilslebens werden. Nach rechter christlicher Anschauung hat das ganze irdisch-sinnliche Leben des Menschen den Zweck, dem Menschen zu einer sittlichen Entwicklung, zur Entwicklung eines Liebescharakters nach dem Bilde des himmlischen Vaters, zum Erwerbe und zur Befestigung eines solchen Charakters unter Uebung, Versuchung, Kampf die Möglichkeit zu geben. Alle irdischen Güter können für den Menschen Versuchungen zum Bösen, Anlässe und Mittel für seine Selbstsucht werden. Sie können aber ebenso für ihn Aufforderungen zum Guten, Anlässe und Mittel zur Uebung seiner Liebe werden. Dann wird auch das Eigentum als eine rechte

Gabe der väterlichen Liebe Gottes an den Menschen gewürdigt, wenn sein eigentlicher Wert nicht darin gefunden wird, daß es dem Menschen für sein irdisches Leben dienlich und angenehm ist, sondern darin, daß es mit auf seine sittliche Entwicklung abzweckt, indem es ihm ein Mittel zur rechten Bethätigung seiner Liebe wird.

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus der christlichen Liebespflicht mit Bezug auf das Eigentum? Die christliche Liebe soll eine unbeschränkte, das ganze Verhalten des Christen gegen seine Mitmenschen bedingende sein. Nur dann steht also auch das Eigentum des Christen in rechtem Einklang mit seiner Liebespflicht, wenn es nicht nur ohne ungerechte Schädigung der Nebenmenschen erworben und hier und da liebevoll verwendet wird, sondern wenn es ganz in den Dienst der Liebe gestellt wird. Wie hat das zu geschehen?

Immer und überall ist in der Christenheit das wohlthätige Verschenken von Eigentum an die Notleidenden als spezifische Bewährung christlicher Liebe angesehen worden. Mit vollem Rechte. Die spontane, nicht nach Recht und Vergeltung fragende, helfende Art der christlichen Liebe tritt bei dem Wohlthätigkeitsgeschenk besonders deutlich hervor. Aber läßt sich die Pflicht, das Eigentum ganz in den Dienst der Liebe zu stellen, in der Form des Almosengebens erfüllen? Dürfen wir eine möglichste Steigerung des wohlthätigen Almosengebens als christliches Ideal betrachten?

Nein. Das Almosengeben muß sich in gewissen Schranken halten, nicht weil die christliche Liebe eine beschränkte wäre, sondern gerade weil die christliche Liebe diese Schranken zieht. Die erste Schranke besteht darin, daß der Einzelne sich nicht durch wohlthätiges Verschenken seines Eigentums selbst zum Bettler machen darf, der wieder die Unterstützung Anderer in Anspruch nehmen muß, ohne dafür gebührenden Entgelt leisten zu können. Denn auch das ist eine Liebespflicht, daß man Anderen nicht zur Last fällt, wo man es vermeiden kann. Die zweite Schranke besteht darin, daß das wohlthätige Verschenken an Fremde nicht beeinträchtigen darf die Fürsorge für die Nahestehenden und die Pflichterfüllung in den festen Gemeinschaften, denen gegenüber man zu Diensten verbunden ist und deren Dienste und Wohlthaten man

selbst erfährt. Auch was man für die Familie, für den Staat, für die kirchliche Gemeinschaft, für die Menschen, mit denen man im beruflichen Verkehre steht, für die Freunde thut, kann eine wichtige Erfüllung christlicher Liebespflicht sein. Die dritte Schranke besteht darin, daß das Almosen nur berechtigt ist bei wirklicher Not, während es ohne Not oder über den Notbedarf hinaus gegeben eine sittliche Gefährdung bedeutet. Zu den elementaren Gewissensregungen gehört auch der Trieb, für empfangene Güter dankbar zu sein und diese Dankbarkeit in vergeltender That zu erweisen. Deshalb wird es vom sittlich zartfühlenden Menschen mit Recht als etwas Schweres empfunden, wenn er in die Notlage versetzt ist, Almosen nehmen zu müssen. Eben deshalb ist es aber auch so gefährlich, über den Notbedarf hinaus Wohlthätigkeitsgeschenke zu geben und die Menschen an Almosen zu gewöhnen. Denn dadurch wird jener wichtige Gewissenstrieb in ihnen leicht abgestumpft. Ein Almosen aber, das solche demoralisirende Wirkung hat, ist keine wahre Wohlthat.

Almosen setzen Not voraus. Die rechte christliche Liebe aber darf es nicht als Ideal betrachten, daß große Notstände durch möglichste Steigerung der Almosenwohlthätigkeit gehoben werden. Ihr Ideal muß vielmehr ein solcher Zustand sein, bei welchem es wegen nicht vorhandener äußerer Not auch keiner Almosen mehr bedarf.

Wenn man dieses Ideal anerkennt und zugleich jene christliche Forderung, daß das Eigentum ganz in den Dienst der Liebe gestellt werde, so tritt jene Frage hervor, auf die ich am Schlusse meiner geschichtlichen Skizze hinwies: ob nicht die richtige Konsequenz der christlichen Liebespflicht darin bestehe, daß man das Privateigentum zu Gunsten der Gütergemeinschaft einschränke oder aufhebe. Denn mit der Institution des Privateigentums hängt die verschiedene Verteilung des Eigentums unter den Menschen zusammen. Wird diese Verschiedenheit aufgehoben, so ist damit wenigstens die eine Hauptart der menschlichen Not beseitigt: der Mangel an den notwendigen Mitteln des irdischen Lebensunterhalts. Andere Arten der Not: Krankheit und sittliches Elend, würden freilich nicht beseitigt sein. Aber wie oft stehen doch diese

Arten der Not gerade mit der Armut in kausalem Zusammenhang! Wäre das nicht ein hohes Ziel für die christliche Liebe, daß alle Menschen unter die gleichen günstigen äußeren Bedingungen für die Erhaltung ihres physischen wie für die Entwicklung ihres sittlichen Lebens gesetzt würden? Ist denn nicht auch das Eigentum seinem Begriffe nach mit Egoismus verknüpft und innerlich unvereinbar mit der christlichen Liebe, die nicht das Eigene, sondern das, was des Andern ist, sucht? Verliert das Eigentum diesen egoistischen Charakter nicht nur dann, wenn es nicht mehr Privateigentum des Einzelnen ist, sondern Gemeineigentum wird, wo durch den Begriff des Gemeinsamen die egoistische Betonung des Eigenen den Anderen gegenüber aufgehoben wird? Es lassen sich ja vielleicht gewichtige wirtschaftliche, kulturelle, politische Gründe gegen den Kommunismus geltend machen. Aber muß man nicht sagen, daß christlich-sittliche Gründe entscheidend für ihn sprechen und daß er das Ideal bleiben muß, dem die Christenheit zustrebt?

Wenn wir eine Antwort auf diese Frage suchen, so müssen wir wohl unterscheiden zwischen einer freiwilligen Gütergemeinschaft Einzelner und einer gesetzlichen Gütergemeinschaft Aller, ebenso zwischen einem solchen partiellen öffentlichen Gemeineigentum, bei welchem noch Privateigentum vorbehalten bleibt, und einem vollständigen Kommunismus, bei dem alles Privateigentum aufgehoben ist. Daß sich in freiwilliger Gütergemeinschaft Einzelner, sei es einer so vollständigen, wie sie in der Ehe statthaben kann, oder wie sie in den Klöstern bestanden hat und besteht, sei es in einer so beschränkten, wie sie die Mitglieder von Aktiengesellschaften und Genossenschaften aller Art haben, — ich sage, daß sich in solcher freiwilliger Gütergemeinschaft Einzelner in hohem Grade Liebe, Brudersinn, wechselseitige Dienstwilligkeit bethätigen und entwickeln können, ist nicht zu bezweifeln. Mir scheint deshalb auch, daß überall da, wo in einer Gemeinsamkeit der Interessen, sei es äußerer, sei es auch innerer Art, die natürliche Basis für ein Gemeinschaftseigentum gegeben ist, man vom christlichen Standpunkte aus diese Gemeinschaftlichkeit begrüßen und unterstützen und, wo der Sinn für sie noch nicht vorhanden ist, den Sinn für sie wecken muß. Ebenso kann sich in dem Bestehen und gemeinschaftlichen Gebrauchen

eines dem gemeinsamen Interesse dienenden öffentlichen Eigentums eines Staates oder einer Gemeinde ein hoher, von echter Liebe getragener Gemeinsinn bewähren, den wir vom christlichen Standpunkte aus zu fördern haben. Aber auch wenn solcher Gemeinbesitz weit ausgebildet ist, wenn er im sozialistischen Sinne den ganzen Grund und Boden und alle Produktionsmittel umfaßt, kann neben ihm doch auch noch Privateigentum fortbestehen.

Dies ist nun aber ein Punkt, auf den meines Erachtens Alles ankommt. Wir dürfen nicht in vermeintlichem christlichem Interesse einem vollständigen Kommunismus das Wort reden. Wir müssen vielmehr immer betonen, daß sich ein wesentliches christlich-sittliches Interesse auch darauf richtet, daß das Privateigentum prinzipiell anerkannt bleibe.

Als entscheidend hierfür betrachte ich nicht den oft geäußerten Gedanken, daß der Mensch zur gehörigen Entfaltung seiner sittlichen Persönlichkeit oder — was im Grunde dasselbe ist — zur gehörigen sittlichen Bethätigung den anderen Menschen gegenüber der Mittel bedürfe, die im Eigentum, und zwar im Privateigentum gegeben seien [1]). Richtig ist freilich, daß sich liebevolle sittliche Bethätigung in freier Hingabe von Eigenem an Andere, in freier Dienstleistung mit eigenen Mitteln für das Wohl und die Zwecke Anderer vollzieht. Wenn der Einzelne kein Privateigentum hat, so ist damit eine ganze Kategorie von Möglichkeiten, wie er mit dem Seinen Anderen geben und dienen kann, ausgeschlossen. Aber doch nur eine Kategorie solcher Möglichkeiten. Das „Eigene", welches der Mensch geben und mit welchem er dienen kann, besteht doch nicht nur in sachlichem Eigentum. Es besteht in allen körperlichen und geistigen Kräften, über deren Gebrauch er verfügt, es besteht in seiner Arbeitsleistung mit diesen Kräften. Dieses „Eigene" als Mittel zur sittlichen Bethätigung kann ihm nicht genommen werden. Wie dem Armen oder dem Sklaven, der keinerlei Eigentum hat, nicht die Möglichkeit fehlt, sich in intensiver Weise sittlich-liebevoll zu Diensten Anderer zu bethätigen, so würde auch bei einem durchgeführten Kommunismus diese Möglichkeit bleiben. Sie würde sich

1) Vgl. besonders M. v. Nathusius, die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 1894, II, S. 270 ff.

hier nur in anderer Form zu verwirklichen haben, als beim Bestande von Privateigentum. Es würde doch auch bei durchgeführtem Kommunismus einen großen Unterschied machen, ob die einzelnen Genossen egoistisch oder christlich liebevoll sind, ob sie ihre Dienste für die Gesamtheit nur gezwungen in dem mindestmöglichen Maße abmachen, im innersten Grunde nur auf ihr eigenes Wohl, ihre eigene Bequemlichkeit denkend, oder ob sie freiwillig und gern ihre ganzen Kräfte in den Dienst der Gemeinschaft stellen und nicht in dem eigenen Wohlsein, sondern in dem der Anderen ihre Befriedigung finden. Man könnte sagen, daß bei Aufhebung alles Privateigentums die Mittel zur sittlich liebevollen Bethätigung minder mannigfaltig sein würden. Aber würde dieser Vorteil nicht dadurch weit aufgewogen werden, daß die Verteilung dieser Mittel eine möglichst gerechte und gleichmäßige wäre?

Ein durchschlagender sittlicher Grund für die Beibehaltung des Privateigentums scheint mir dagegen in der Erwägung zu liegen, daß eine vollständige Aufhebung des Privateigentums sich nur durchführen ließe unter steter Verletzung der Gewissenspflichten gegenüber dem bestehenden und dem sich immer neu bildenden Eigentum der Einzelnen. Denn der Prozeß der Eigentumsbildung würde auch bei rechtlichem Bestande eines vollständigen Kommunismus immer fortgehen. Eigentumsbildung durch Okkupation würde es nicht mehr geben, wohl aber Eigentumsbildung durch Arbeit. Und gerade diese würde für die sittliche Beurteilung sehr in Betracht kommen. Nach unserem Gewissensurteil fordert die Leistung, die der Eine zu Diensten Anderer vollbringt, ihren Dank und, bei vorhandenem Vermögen des Anderen dazu, auch ihre vergeltende Gegenleistung. Nun aber sind die für Andere dienlichen Arbeitsleistungen der Menschen sehr verschieden, teils wegen der verschiedenen körperlichen und geistigen Anlagen und Kräfte der Menschen, teils wegen ihres verschiedenen guten oder schlechten Willens. Deshalb entspricht es unserem Gewissensurteil, daß auch das Anrecht der verschiedenen Menschen auf Dank und Gegenleistung ein sehr verschiedenes sein muß. Eine Ignorirung dieser Verschiedenheit, eine gleichmäßige Auslohnung der Menschen, als hätten sie Alle das gleiche geleistet, würde von unserem Gewissen

als eine Ungerechtigkeit empfunden werden, als Vorenthaltung dessen, was den Einen vor den Anderen gebührte. Die Menschen machen aber auch von den Gütern, die ihnen zur Verfügung stehen, einen sehr verschiedenen Gebrauch, teils weil sie verschiedene Triebe und Bedürfnisse haben, teils weil sie in verschiedenem Grade diese Triebe und Bedürfnisse zu beherrschen wissen. Für unser sittliches Urteil würde es wieder eine Ungerechtigkeit bedeuten, wenn der Sparsame und Enthaltsame über die ihm als recht-mäßige Gebühr zugeflossenen, aber nicht gleich verbrauchten Güter kein Verfügungsrecht behielte. Für die sittliche Beurteilung würde solcher ersparter Arbeitslohn zu einem Eigentum des Einzelnen geworden sein, dessen Beeinträchtigung von unserem Gewissen gerügt würde. Die Verletzung dieser Gewissenspflicht würde auch eine Verletzung der Liebespflicht sein. Nur dann, wenn alle Menschen einander wirklich gleich wären, gleich in physischer, geistiger und sittlicher Beziehung, gleich in ihren Leistungen wie in ihren Bedürfnissen, würde ein vollständiger Kommunismus sittliche Berechtigung haben. Da wir in der thatsächlichen indi-viduellen Verschiedenheit der Menschen etwas von Gott Geordnetes erblicken müssen, haben wir auch ihre Konsequenz, die verschiedene Eigentumsbildung bei den verschiedenen Individuen, als etwas von Gott Geordnetes anzuerkennen.

Bei dieser prinzipiellen Anerkennung des Privateigentums ist nun freilich durchaus vorzubehalten, daß es doch auch sittlich be-rechtigte und notwendige Schranken für das Privateigentum, wie für den Erwerb und Gebrauch, so auch für die Ansammlung und Vererbung desselben giebt, Schranken, welche durch die Rücksicht auf das Wohl der anderen Menschen, sowohl der einzelnen, wie der Gesamtheit, gezogen werden. Für den Christen kann es nicht gleichgültig sein, wenn durch die übergroße Ansammlung und ungenügende Verwertung von Privateigentum in den Händen Einzelner ein sozialer, wirtschaftlicher und sittlicher Notstand bei vielen Anderen herbeigeführt wird. Er muß es als eine Pflicht empfinden, das Seine dazu zu thun, daß solche bei der Privat-eigentumsordnung möglichen Notstände nicht eintreten oder, wo sie eingetreten sind, wieder beseitigt werden. Diese Pflicht wird durch

die größere, allgemeine Pflicht, das Eigentum ganz in den Dienst der Liebe zu stellen, mit umfaßt.

Aber es ist unmöglich, für die richtige Ausführung dieser großen christlichen Liebespflicht mit Bezug auf das Eigentum statutarische Vorschriften zu geben. Diese Ausführung muß sich je nach den Verhältnissen verschieden gestalten. Es wäre eng, kleinlich und einer geistig-sittlichen Beurteilung widerstrebend, wollten wir irgendwelche äußere Grenzen aufstellen, bis zu denen reicher Erwerb und sparsame Ansammlung des Eigentums für den Christen berechtigt sei, oder wollten wir irgendwelche bestimmte äußere Verhaltungsweisen angeben, in denen sich die opferwillige Liebesgesinnung bei der Anwendung des Eigentums bethätigen müsse. Auch das geringste Eigentum kann ganz im Dienste des Egoismus stehen. Und umgekehrt kann der größte Reichtum in rechter christlicher Liebesgesinnung erworben und angesammelt werden, wenn er nämlich nach dem Willen und der Zwecksetzung des Eigentümers schließlich nicht ein Mittel zum eigenen Wohlsein, zur eigenen Macht und Ehre, sondern ein Mittel zu umfassender Förderung des Wohles Anderer ist.

Wir können also nur gewisse allgemeine Formen bezeichnen, wie das Eigentum in christlichem Sinne in den Dienst der Liebe gestellt sein kann. Eine erste Form besteht darin, daß der Christ Eigentum für die eigene Person erwirbt und verwendet, nämlich um sich unabhängig von Anderen und tüchtig zum Dienste für Andere zu machen und zu erhalten. Für die äußerliche Betrachtungsweise ist jede solche Verwendung des Eigentums für die eigene Person eine egoistische. Für die tiefer gehende Auffassung ist das nicht richtig. Ich bemerkte schon vorher, daß das Trachten danach, Anderen nicht unnötig zur Last zu fallen, auch mit zur Erfüllung der Liebespflicht gehört. Aber über dieses negative Trachten geht noch hinaus das positive, sich selbst möglichst leistungsfähig zu machen und zu erhalten zum Dienste für Andere. Was der Mensch auf diesen Zweck verwendet, auf den Zweck einer vollen Entfaltung und dauernden Erhaltung seiner körperlichen und geistigen Kräfte, um mit diesen Kräften an seinem Platze ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft zu sein, steht

thatsächlich im Dienst der Liebe. — Eine zweite Form besteht darin, daß der Christ Eigentum erwirbt und verwendet zu Nutzen der ihm nahestehenden Menschen, für die ihm wegen ihres besonderen Nahestehens eine besondere Fürsorge obliegt, also insbesondere zu Nutzen seiner Familie. Auch für diese Form der Liebesverwendung des Eigentums dürfen wir keine engen, äußeren Grenzen ziehen. In der Pflicht dieser Fürsorge mit dem Eigentum für die Nahestehenden ist auch das sittliche Recht der Vererbung des angesammelten Eigentums begründet. — Eine weitere Form besteht dann darin, daß der Christ das Eigentum verwendet zu Diensten der weiteren Gemeinschaften, mit denen er verknüpft ist, teils im Berufe, teils im Staate, teils in sonstigen Genossenschaften. Wie er suchen muß, sein Eigentum den Zwecken dieser Gemeinschaften entsprechend zu verwalten und zu verwerten, so muß er auch bereit sein, Opfer des Eigentums zu bringen, wo die Rücksicht auf das Wohl solcher größerer Gemeinschaften es fordert. — Eine letzte Form besteht endlich darin, daß der Christ sein Eigentum in barmherziger Liebe verwertet, um die Not seiner Mitmenschen, wo sie ihm nahetritt, zu heben oder zu lindern. Wie diese verschiedenen Formen, in denen das Eigentum in den Dienst der Liebe gestellt werden kann, neben einander zu verwirklichen sind, darüber läßt sich keine allgemein gültige Regel aufstellen. Jeder einzelne Christ muß das Ziel im Auge behalten, unter den besonderen Verhältnissen, in die Gott ihn gestellt hat, mit den Mitteln, die Gott ihm anvertraut hat, eine möglichst große Gesamtleistung der Liebe hervorzubringen. Wenn er nach diesem Ziel trachtet, dann wird ihm das irdische Gut zum Mittel für seine eigene sittliche Entwicklung, zum Mittel für den Erwerb höherer, himmlischer Heilsgüter.

Ich stehe am Schluß meiner systematischen Entwicklung der christlichen Beurteilung des Eigentums. Es erübrigt mir nur noch kurz die Wünsche zu formuliren, die wir von dieser christlichen Anschauung aus mit Bezug auf die rechtliche Ordnung des Eigentums hegen müssen.

Es ist klar, daß die christlichen Forderungen mit Bezug auf

das Eigentum sich ihrer Art nach nicht zu Rechtsforderungen machen lassen. Die christliche Grundforderung, daß das Eigentum ganz in den Dienst der Liebe gestellt werde, betrifft die innere Gesinnung, die sich nicht kontroliren und darum auch nicht rechtsgesetzlich vorschreiben läßt. Die äußere praktische Anwendung aber, die von dieser christlichen Grundforderung zu machen ist, muß je nach den Verhältnissen eine so verschiedene sein, daß jeder Versuch, sie durch bestimmte Rechtsregeln vorzuschreiben, nur zu einer Fesselung und nicht zu einer wahren Verwirklichung der christlichen Liebespflicht führen würde. So müssen wir uns darauf beschränken, dahin zu streben, daß in der Rechtsordnung die allgemeine Möglichkeit zu einer freien Bethätigung der christlichen Liebespflicht mit Bezug auf das Eigentum gegeben sei und daß in ihr gewisse allgemeine Prinzipien einen Ausdruck finden, durch deren Geltung die Erfüllung der christlichen Forderungen wenigstens bis zu einem gewissen Maße sichergestellt und die weitergehende freie christliche Bethätigung erleichtert und gefördert wird. Auf Grund meiner bisherigen Ausführungen stelle ich als solche Prinzipien auf: 1. die Anerkennung auch des Privateigentums; 2. die Anerkennung solcher Pflichten der Rücksichtnahme und Dienstleistung den Nebenmenschen und menschlichen Gemeinschaften gegenüber, durch die der Einzelne bei dem Erwerbe, der Bewahrung und der Verwendung des Privateigentums beschränkt wird; 3. die Förderung aller solcher Ordnungen des Eigentumswesens, in welchen sich Gemeinschaftlichkeit und wechselseitige Dienstleistung der Menschen erweisen kann. Meines Erachtens muß man sich hüten, diese Prinzipien vom christlichen Standpunkte aus genauer zu spezialisiren und in solcher spezialisirten Gestalt als allgemein notwendig oder erstrebenswert hinzustellen. Die genauere Ausgestaltung dieser Prinzipien muß unter Berücksichtigung der geschichtlich gegebenen und sich entwickelnden politischen, volkswirtschaftlichen und anderweitigen besonderen Verhältnisse geschehen. Dieser Besonderheit der äußeren Verhältnisse Rechnung zu tragen und je nach ihnen die Rechtsordnung verschieden zu gestalten, das bedeutet nicht eine Zurücksetzung christlicher Gesichtspunkte, sondern wird vielmehr gerade durch die christlich-sittliche Anschauung gefordert.

Diese deutliche Erkenntnis aber, daß das Rechtsgesetz die christlichen Forderungen mit Bezug auf das Eigentum niemals voll zum Ausdruck bringen kann, weist uns nun endlich auf die dauernde große Aufgabe hin, welche die Kirche neben der staatlichen Rechtsordnung und im Zusammenwirken mit ihr hat. Die Aufgabe der Kirche ist es, durch die Predigt des Evangeliums die christliche Gesinnung zu pflanzen und zu fördern, diese Gesinnung, zu welcher als wesentliches Moment das Bewußtsein der absoluten Liebespflicht gehört, das Bewußtsein der Pflicht, auch alles irdische Eigentum als eine von Gott anvertraute Gabe in den Dienst der Liebe zu stellen. Wo diese christliche Gesinnung herrscht, da werden dann die rechtlichen Forderungen mit Bezug auf das Eigentum durch freiwillige Erfüllung der christlichen Liebespflicht ergänzt werden. Möchte unsere evangelische Kirche sich dieser ihrer Aufgabe, wahre evangelische Liebespflichtgesinnung zu pflegen und auszubreiten, immer recht bewußt sein! Und möchten wir einzelne evangelische Christen durch eine treue Bethätigung dieser Liebesgesinnung uns immer mehr als rechte Jünger Jesu erweisen! Dazu helfe Gott!

Glaubensgrund und Auferstehung.

Ein gemeinschaftliches Schlußwort zu den Verhandlungen in dieser Zeitschrift 1897 Heft 3 und 5.

Von

Th. Häring und **M. Reischle.**

Möge es die Wichtigkeit der Sache rechtfertigen, wenn wir einige Sätze, in denen wir auf Grund persönlicher Aussprache uns zusammengefunden, auch andern vorlegen! Und möchten sie den Eindruck machen, daß sie nicht dem heißen Bemühen um eine gemeinsame Formel entsprungen sind, die so oft die Gegensätze nur künstlich verdeckt, sondern daß sie einer in der Auffassung der Sache selbst vorhandenen Uebereinstimmung Ausdruck geben! Weil dies unser Wunsch und unsre Hoffnung ist, vermeiden wir absichtlich ein Zurückgreifen auf die einzelnen Sätze der früheren Abhandlungen und reihen die Hauptpunkte rein thetisch und in aller Kürze aneinander.

Die ganze Frage wird nur den voll interessieren, eben darum auch nur von dem genau beantwortet werden, der von der Sehnsucht nach einem unerschütterlichen Gewißheitsgrund unseres christlichen Glaubens erfüllt ist und bei dem Ringen darnach sich ganz klar der Schwierigkeit bewußt bleibt, auf die unter den heutigen Verhältnissen jeder Versuch stoßen muß, bei der Begründung des Glaubens auch für die Erscheinungen des am Kreuz Gestorbenen eine entscheidende Bedeutung in Anspruch zu nehmen. Man muß, um diese Schwierigkeit zu würdigen, aus eigener Erfahrung das

Aergernis kennen, das jener Anspruch hervorrufen kann gerade auch bei solchen, die mit tiefem Verlangen den übrigen Inhalt der christlichen Verkündigung sich zueignen; man muß das Gewicht der Fragen verstehen: wie? anderer Erleben soll für mich grundlegende Bedeutung haben? ihr Erleben auf so dunklem Gebiet, in so schwankender Ueberlieferung, mit so schwer kontrolierbaren Wirkungen?

Wer irgend solche Zweifelskämpfe selbst erlebt oder mit andern durchgekämpft hat, wird kaum ein Wort zu stark finden, das lebendig zum Bewußtsein bringt, wie mannigfaltig nicht nur, sondern auch wie verschieden abgestuft in ihrem Zusammenwirken bei der Glaubensbegründung die einzelnen Momente des Glaubensgrundes sind, und wie sich innerhalb der biblisch-kirchlichen Gesammtverkündigung insbesondere das Charakterbild Jesu und sein Geisteswirken hervorhebt gegenüber den weiteren Glaubenszeugnissen von ihm, auch gegenüber der Botschaft von seinem Leben aus dem Tod[1]). In der bewußten Hervorhebung jenes Punktes aus der Gesammtheit des Evangeliums von Jesu Christo liegt die Aufforderung zu einem Abstraktionsverfahren. Dieses kann freilich immer nur Weg, nicht Ziel für den Glauben sein; aber das Beschreiten dieses Weges ergiebt sich als notwendig nicht nur aus der augenblicklichen apologetischen Situation, sondern aus der Organisation des christlichen Glaubens selbst und dem bleibenden Verhältnis der menschlichen Persönlichkeit zum Inhalt des Evangeliums. Denn von welchem Punkt aus auch das Zeugnis von Christo beginnen, und zu welchem Punkt auch die menschliche Persönlichkeit zuerst hingezogen werden möge, sie muß, wenn sie wirklich zur selbständigen christlichen Glaubensgewißheit gelangen soll, doch irgend einmal und immer auf's Neue durch die schmale Pforte des Glaubensentschlusses hindurchdringen: ich traue es

1) Wo im Folgenden von Auferstehung Jesu Christi die Rede ist, schließt dieser Ausdruck stets das Doppelte in sich, daß Jesus Christus aus dem Tod zum Leben erhoben worden ist und daß er sich seinen Jüngern als der Lebendige kundgegeben hat; dagegen soll hier, *in unserem Zusammenhang*, nicht ein bestimmter Modus jenes Uebergangs vom Tod zum Leben oder dieser Lebenserweisungen behauptet werden.

diesem Jesus in seiner inneren Herrlichkeit und Geistesmacht zu, daß es wahr ist, wenn von ihm bezeugt wird, er habe sich nach seinem Tode als der Lebendige geoffenbart. Darin liegt schon, daß zwischen dieser Botschaft von den Lebenserweisungen des Gekreuzigten, so wichtig sie auch sein mag, und dem Zeugnis von dem geistigen Sein und Wirken Jesu keineswegs eine einfache Koordination stattfindet in dem Sinne, daß ein beliebiges Alternieren in der Betonung dieser beiden Momente möglich wäre: man kann nicht bald dieses bald jenes der beiden Momente zur Grundvoraussetzung für das andre machen. Bleibt doch alles Uebernatürliche in der Erscheinung Jesu Christi uns so lang ein Phantasma, als es nicht in dem seiner Art nach überweltlichen ethisch-religiösen Personleben des Herrn seinen überzeugungskräftigen Halt gewinnt und sich für die ringende Persönlichkeit legitimiert, die bereit ist, diesem überweltlichen Geistesleben sich zu beugen und sich hinzugeben. Nur durch das innerlich Ueberweltliche, das den Inhalt einer geschichtlichen Person ausmacht, können wir zur innerlichen Ueberzeugung von dem auch die äußere Welt beherrschenden Ueberweltlichen und seinem Hereinwirken in diese unsre Welt geführt werden, niemals umgekehrt.

Unwillkürlich verfährt demgemäß jeder wirksame Prediger, mag er theologisch dem oder jenem Lager angehören. Zwar wird er in Predigt und Unterricht keineswegs das Zeugnis von dem irdischen Jesus und das von dem Auferstandenen auseinanderreißen, also nicht etwa zuerst sich auf jenes beschränken und erst später das Zweite folgen lassen; aber in der Gestaltung seines einheitlichen Zeugnisses von Irdischen und Auferstandenen läßt er sich von dem Grundsatz leiten, daß nur der für die sittlich-religiöse Herrlichkeit des Heilands Empfängliche die δόξα Gottes in dem Angesicht des Auferstandenen recht zu erkennen vermag. Und er läßt merken, es solle nicht anders sein nach dem Willen dessen selbst, den er verkündigen darf, und nach dem Willen des Gottes, der ihn im Fleisch uns erscheinen ließ. —

So notwendig nun aber diese Hervorhebung des innerlich Ueberweltlichen in der Verkündigung von Christo ist, es ist doch damit, daß sie als eine Abstraktion und als ein (wenn auch immer

wieder aufzusuchender) Weg zum christlichen Glauben bezeichnet wurde, zum Voraus schon angekündigt, daß sie in die Anerkennung der ganzen, in sich einheitlichen Heilsoffenbarung Gottes ausmünden muß, auf der der christliche Glaube als auf seiner Grundlage ruht. Denn der christliche Heilsglaube weiß sich getragen und normirt durch alles in Christi Erscheinung, was uns Gottes Erlösermacht offenbart und für uns wirksam macht. Das ist der θεμέλιος, der von Gott selbst gelegt worden ist und in der Verkündigung des Evangeliums immer neu gelegt werden soll. Aus diesem θεμέλιος kann der Erweis von Jesu Macht über den Tod nicht ausgebrochen werden, ohne daß er etwas ganz anderes würde und für den Glauben nicht mehr wäre, was er ist. Dem christlichen Heilsglauben als solchem ist es wesentlich, daß er in sieghafter Gewißheit sich auf den Boden stellt: „Christus ist hie, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferwecket ist, welcher ist zur Rechten Gottes.“ Das ergiebt sich schon daraus, daß Heilsglaube und Heilsoffenbarung einander genau entsprechende Correlatbegriffe sind: wenn wir überhaupt die Erscheinung des Gekreuzigten, seine Lebensbezeugungen nach dem Tod zur Heilsoffenbarung Gottes rechnen, so müssen wir auch feststellen, daß sie zu dem Grunde gehören, auf dem der christliche Heilsglaube steht. Wenn der Glaube sich auf Christum gründet, so hält er sich nicht etwa nur an den Irdischen, sondern auch an den Eindruck seines Sieges über den Tod; und schon in dem Irdischen, der sich still und unscheinbar bethätigt, erblickt er den zur Auferstehung Bestimmten.

Ein Vertrauen zu dem überweltlichen Wert seines Lebens und Wirkens will und kann ja der geschichtliche Jesus auch abgesehen von seiner Auferstehung auf sich ziehen; aber Heilsvertrauen im christlichen Sinn, Glauben an den sündenvergebenden, also aus Welt und Tod erlösenden Gott der Liebe wird erst in dem Augenblick geboren, in dem jenes Vertrauen auf das Charakterbild Jesu zum Vertrauen gegenüber der Osterbotschaft wird, zur Ueberzeugung von einer Offenbarung der göttlichen Erlösermacht in der Auferweckung Jesu Christi. Denn ohne diese ist eben nicht *der* Gott offenbar, an den wir als Christen glauben; und alle Eindrücke des Charakterbilds würden zuletzt doch in

dunkeln Zweifeln verblassen, wenn das Leben Jesu in Tod und Schweigen geendet hätte, und wenn wir nicht mit inniger persönlicher Ueberzeugung die Botschaft von den Offenbarungen des Gekreuzigten aufnehmen dürften. Darum wird auch jenes Vertrauen zu dem irdischen Jesus, wenn es nicht künstlich gegen weitere Fragen sich abschließen oder über sich selbst im Unklaren bleiben will, zu der Entscheidung gedrängt werden, ob es zu der freudigen Gewißheit von Jesus Christus als dem auferstandenen κύριος (und damit zum christlichen Heilsvertrauen im strengen Sinn, s. o.) sich vollendet, oder ob es doch wieder zur bloßen Hochschätzung Jesu als eines genialen, edlen, weltgeschichtlich bedeutsamen Menschen herabsinkt. Die Vertrauensfrage führt schließlich doch immer wieder zu dem aut-aut: entweder ist Jesus ein Heros der Menschheit, wo nicht gar ein Schwärmer, oder ist er der auferstandene Herr und Heiland. Weil aber diese Ueberzeugung in der That nicht als innerlich begründete und persönliche vorhanden ist, wo nicht jener Eindruck des Charakterbilds gezündet hat, wird es verständlich, warum die Predigt den oben bezeichneten Weg geht, warum überhaupt die oben aufgestellten Sätze in Giltigkeit bleiben.

Dogmatik oder religiöse Psychologie?

Von

D. Paul Drews.

Unter der Ueberschrift: „Der Einfluß der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung" hat Pfarrer Lic. Dr. Schian im 7. Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 513 ff.) die These verfochten, daß „die Dogmatik den Einfluß der Individualität bedeutend mehr als bisher zu seinem Rechte kommen lassen müsse" (S. 514), und zwar sowohl bei der Behandlung der „Glaubensgewinnung", als auch bei der der „Glaubensgestaltung". Er findet nämlich, daß die modernen Dogmatiker, vor allem Herrmann und Kähler, diesen Einfluß nicht genügend zur Geltung kommen lassen. Diese Forderung wird mit sehr großer Klarheit und Bestimmtheit erhoben und der Weg ihrer Erfüllung sehr deutlich vorgezeichnet; der Verfasser wird auch viel Zustimmung finden, da er jedenfalls einer weitverbreiteten Empfindung Ausdruck gegeben hat. So mag eine Prüfung der von Schian aufgestellten Sätze nicht unangebracht erscheinen.

Es ist eine Prinzipienfrage, die Schian stellt. Dringt seine These durch, so bekommt die Dogmatik, weil eine andre Aufgabe, als die bisherige, auch eine andre Methode. Wenn er davon redet, daß bedeutend mehr als bisher der Einfluß der Individualität in der Dogmatik zu seinem Rechte kommen müsse, so setzt er erstens voraus, daß die Verpflichtung der Dogmatik, dies zu thun, überhaupt außer Diskussion stehe, und daß zweitens immerhin der Individualität thatsächlich schon jetzt von dieser Disciplin

eine Berücksichtigung geschenkt werde. Was den zweiten Punkt anlangt, so ergiebt die Umschau bei Theologen wie Herrmann, Kähler, M. Schulze, Otto Ritschl u. a. keine wirkliche, ihm genügende Berücksichtigung des psychologischen Thatbestandes, sondern höchstens nur leise Ansätze dazu, oder, soweit sie vorliegt, eine durchaus einseitige Berücksichtigung. Es wird zu nichts führen, auf diesen zweiten Punkt besonders einzugehen. Er wird sich erledigen, sobald man über den ersten Punkt ins Reine gekommen ist.

Hat also, so frage ich, die Dogmatik die Verpflichtung, die Mannigfaltigkeit religiöser Individualitäten in ihrer Behandlung zu berücksichtigen oder nicht? Daß man die Frage überhaupt aufwerfen kann, kommt daher, daß alle modernen Dogmatiker, welcher Richtung sie auch angehören mögen, den Stoff ihrer Glaubenslehre nicht etwa einzig aus der heiligen Schrift und den Symbolen entnehmen, sondern aus dem Evangelium und dem religiösen Bewußtsein der Gemeinde. Eine Glaubenslehre, die diesen letzteren Grund und Boden verlassen wollte, würde sich selbst um jeden Einfluß auf das religiöse Bewußtsein der Gemeinde bringen, worin sie doch ihr Ziel sehen muß. Das vielgestaltige, in sich ungeordnete, unklare Glaubensleben der christlichen Gemeinde giebt die Dogmatik dieser in wissenschaftlich geklärter, geordneter und gereinigter Form durch die Prediger zurück. Geht aber die Dogmatik nicht von der Gemeinde aus, so kann sie auch auf sie nicht wirken, ein Satz, den die Geschichte der Dogmatik und der Kirche durchaus bestätigt. Und wir begrüßen es als einen Fortschritt der neueren Dogmatik, daß sie in Ausgang wie in Ziel ernstlich mit dem Glauben der Gemeinde rechnet. Daher kommt es, daß der Dogmatik heute eine viel größere Bedeutung zukommt und eingeräumt wird, als früher. Daraus folgt aber auch, daß die modernen Darstellungen des evangelischen Glaubens ein viel subjektiveres, persönlicheres Gepräge tragen, als die Darstellungen einer vergangenen Periode. Eine dogmatische Monographie, wie die von Herrmann: „Der Verkehr des Christen mit Gott“ ist dessen der beste Beweis. Es müßte nun wunderbar zugehen, wenn bei dieser Sachlage sich nicht die Forderung erhöbe, daß noch intensiver als bisher den religiösen Individualitäten möchte Rechnung getragen

werden. Jeder ernste Theologe liest die neueren dogmatischen Erörterungen, wenigstens kann ich das von dem obengenannten Werke Herrmanns sagen, fortgesetzt mit der stillen Frage: Paßt das auf dich? Hast du das erlebt? Bestätigt sich das aus deiner Erfahrung an anderen? Tritt nun der Fall ein, daß sich der Leser in den dargebotenen Darstellungen religiösen Lebens nicht wiederfindet, so erhebt er die Klage, daß die Darstellung der religiösen Individualität dem psychologischem Thatbestand nicht genügend Rechnung trage. Es drängt sich gegen den Dogmatiker der Vorwurf der Einseitigkeit auf die Lippe und in die Feder. Geschieht das mit Recht?

Vergegenwärtigen wir uns die Aufgabe, die sich die moderne Glaubenslehre gestellt hat. Sie will den christlichen Glauben d. h. — ich gebrauche die Formel von Schian — das persönliche Vertrauensverhältnis zu dem in Christo offenbaren Gott, wie er, allerdings in unendlich verschiedener Ausgestaltung und in einer unübersehbaren Abfolge von Abstufungen, in der christlichen Gemeinde lebt, in seinem eigentlichen Wesen wissenschaftlich erkennen und in notwendiger, aus der Sache sich ergebender Aufeinanderfolge, also in einem System, die aus diesem Glauben sich ergebenden Glaubensgedanken darlegen. Sie will ihren Schüler, den Theologen, darüber belehren, was denn der christliche Glaube in seiner vollkommenen Reinheit, seiner Höhe und in seiner vollkommenen Gedankenausbreitung sei. Daß dieses Bild dem künftigen Pfarrer einmal gezeigt wird, hat seinen unersetzlichen Wert. Denn er ist kaum in der Lage, aus der bunten Mannigfaltigkeit christlichen Glaubenslebens, wie es ihm in den verschiedenen Individuen entgegentritt, sich selbst das richtige, vollständige und deutliche Bild vom christlichen Glauben zu machen. Weder steht er selbst persönlich auf der Höhe christlichen Glaubenslebens, noch hat er den Maßstab, unter den ihn umgebenden christlichen Persönlichkeiten vielgestaltiger Ausprägung das wirklich alle überragende Gemeinsame herauszufinden. Die wissenschaftliche Glaubenslehre zeigt ihm ein von allem Nebel entschleiertes Bild reinen christlichen Glaubens, woran er sich sicher orientiren, woran er den Maßstab für die Beurteilung konkreter Erscheinungen finden

kann. Um dies leisten zu können, muß die Glaubenslehre aber gerade von allem rein Individuellen bei ihrer Darstellung absehen, soweit das irgend möglich ist[1]). Sie muß subjektiv sein, aber nicht individuell. Alles Zufällige, rein Persönliche, zeitgeschichtlich Bedingte muß sie abstreifen. Sie schafft einen Idealtypus, der sicher so nirgends existirt, der aber sehr wohl sich denken läßt. Sie achtet auf das Normale, Sichgleichbleibende. Und das kann sie, weil der christliche Glaube, in welcher Verbindung er auch erscheinen mag, welche rein individuelle Ausgestaltung er auch gefunden haben mag, im letzten Grunde überall und immer sich gleich bleibt: er war, er ist und er bleibt Vertrauen zu dem in Christo offenbaren Gott. Diese, über alle Zeitlichkeit und alles Individuelle hinausliegende Art hat der Glaube, weil es einmal ein und dasselbe Evangelium ist, das den Glauben weckt, und weil der Mensch, unter welchen Bedingungen er auch leben mag, wenn er überhaupt ernst zu nehmen ist, sittlich empfindet, d. h. auf das Evangelium hin angelegt ist durch sein Gott- und Heiligkeitsverlangen. Die Glaubenslehre konstruirt allerdings wie den vollkommenen sittlich lebendigen Menschen, so den vollkommenen im Glauben lebenden Christen. In diesem Zusammenhang mag ein Wort von Reischle seine Stelle finden, das demselben Gedanken Ausdruck giebt: „Nicht bloß die Erfahrungen sollen ausgesprochen werden, die wir oft so lauen und trägen Christen von Jesu Christi Heilandskraft schon gemacht haben, sondern die christliche Glaubenslehre fragt, welche Erfahrungen wir machen dürften und sollten, wenn wir nur wirklich mit offener Empfänglichkeit den Jesum Christum, der uns in den Evangelien entgegentritt, auf unser inneres Leben einwirken ließen. Vollkommen freilich könnte nur ein vollkommener Christ diese Frage beantworten; aber die christliche Glaubenslehre versucht wenigstens, natürlich immer in Fühlung mit dem lebendigen Glauben in der Gemeinde, die Erkenntnis, die

1) Vollständig wird sich natürlich die individuelle Färbung nicht vermeiden lassen, da selbstverständlich die Individualität des Dogmatikers bei der Darstellung sich verraten muß. Aber es wird doch in der gemeinsamen Arbeit der Dogmatiker allmählich sich immer mehr gemeines Gut gewinnen lassen, wenn nur die Dogmatiker ihre Arbeit nach jenem Grundsatz einrichten.

wir im Glauben von Jesu Christo und seinem erlösenden, heiligenden, erziehenden Geisteswirken gewinnen können und sollen, zusammenzufassen und so deutlich als möglich auszudrücken" [1]).

Also auch Reischle ist der Meinung, daß die Dogmatik mit einer Idealindividualität arbeiten muß, um ihrer Aufgabe zu genügen. Das soll man sich gegenwärtig erhalten, ehe man einer bestimmten dogmatischen Formulirung gegenüber den Protest erhebt, die individuellen Ausgestaltungen des Glaubens lassen sie nicht zu ihrem Recht kommen. Allerdings ist der Fall denkbar, daß ihre Formulirungen eng gespannt sind, daß die konkreten Lebensverhältnisse darin nach keiner Seite Raum finden. Dann hat eben der Dogmatiker nicht den Glauben der Gemeinde zur Darstellung gebracht. Aber von der Dogmatik Berücksichtigung aller möglichen psychologischen Vorgänge verlangen, das heißt ihr eine andre Aufgabe und dementsprechend eine andre Methode zuschieben.

Das wird uns klar, wenn wir auf Schian's Forderungen im Einzelnen eingehen.

Er fordert zunächst, daß die Dogmatik Ernst mache „mit der prinzipiellen Erkenntnis von der notwendig individuell bedingten und individuell verschiedenen Glaubensgewinnung" (S. 526). Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Darstellung „der Entstehung des eigentlichen Glaubens in die Dogmatik gehört"; wenigstens sollte das „unbestritten" sein (S. 514). Nun läßt sich über diesen Punkt allerdings sehr streiten. Hier tritt heraus, daß Schian der Dogmatik eben eine andre Aufgabe zuschiebt, als sie sie gemeinhin als die ihr gestellte anerkennt.

Faßt man die Aufgabe der Dogmatik, um mit Kaftan zu reden, dahin auf, daß sie „die Glaubenserkenntnis darzustellen habe und sonst weiter nichts", so muß man es natürlich ablehnen, in der Dogmatik auf die Entstehung des Glaubens einzugehen. Denn „der Versuch, eine Vorstellung von dem normalen Verlauf einer Bekehrung und christlichen Lebensentwicklung zu gewinnen, ist in keinem erdenkbaren Sinn Darstellung von Glaubenserkenntnis" (Kaftan, Dogmatik S. 621). Vielmehr ist solch' eine Dar-

1 Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens S. 41 in: Hefte zur Christl. Welt Nr. 11.

stellung in die Ethik zu verweisen. Ich kann dieser Auffassung nur zustimmen. Aber das enthebt mich nicht der Notwendigkeit, auf Schian einzugehen. Denn er wird erwidern, daß er seine Forderungen auch auf das Gebiet der Ethik übertragen könne. Also würde sich die Frage an andrer Stelle wieder erheben. Machen wir ihm also das Zugeständnis, daß die Dogmatik überhaupt über die Entstehung des Glaubens zu orientiren habe.

Wie denkt sich Schian nun das Verfahren der Dogmatik auf diesem Punkte?

„Nicht blos derart [1]), daß verschiedene individuell geartete Reihen der Glaubensgewinnung neben einander gestellt und dann für individuell berechtigt erklärt werden", sondern es gilt hier die für individuelle Glaubensentwicklung wichtigsten Momente aufzuzeigen und ihren Einfluß auf die Glaubensgewinnung darzulegen und den verschiedenen Individualitäten einen verschiedenen Weg zum Glauben zu zeigen. M. a. W., die Dogmatik hat eine psychologisch-empirische Methode zu befolgen. Sie entwickelt hier nicht vom Standpunkt des Glaubens aus, sondern sie untersucht den empirischen Thatbestand. Ferner stellt die Dogmatik dann nicht mehr vom Wesen des Glaubens aus fest, was in der christlichen Gemeinde geglaubt wird, sondern sie übernimmt die Aufgabe, Anweisungen zum Glauben zu geben; sie wirkt praktisch-pädagogisch. Wie stark Schian von dieser rein praktischen Aufgabe der Dogmatik durchdrungen ist, mögen folgende Sätze zeigen: „Positiv wird die Dogmatik durch die zeitliche Individualisirung gezwungen, neue Wege als gangbar zu erweisen. Wenn doch der Glaube auch heute noch durch Christus gewonnen werden soll, so muß das als möglich erwiesen werden. Dazu gilts zunächst, für die, welchen das Bild Christi im Nebel zu verschwimmen droht, die Möglichkeit einer festen Stellung zu ihm trotz des ungeheuren Zeitabstandes aufzuweisen" u. s. w. (S. 528). „Keinen Menschen soll sie Wege gehen heißen, die er nicht gehen kann. Wunderbezweiflern zuerst Wunderbejahung abverlangen, ist unklug. Solchen, welchen der wirkende Gott zweifelhaft geworden ist, mit einer gewaltthätigen

1) Diese Beschreibung des Verfahrens, zunächst nur für seine eigne Untersuchung gemeint, gilt doch auch für die Dogmatik.

Forderung die Gottheit Christi entgegenzuhalten, ist unklug. Solchen, welchen Christi Existenz nicht feststeht, seine Auferstehung vorzuhalten, ist Nonsens" (S. 529). Daß mit diesen Sätzen der Ausgangspunkt der Dogmatik und ihr Ziel gänzlich verschoben ist, leuchtet ein. Denn nach meiner Auffassung hat die Dogmatik nicht zu fragen, was klug, was zeitgemäß ist, sondern sie hat zu fragen, was vom Wesen des richtig verstandenen Glaubens aus wahr, notwendig ist. Ob z. B. Wunderglaube von Wunderzweiflern zu fordern ist, hat die Dogmatik weder zu fragen noch zu beantworten. Vielmehr hat sie vom Wesen des Glaubens her den Wunderglauben zu werten. Ebenso steht es mit der Frage nach der Gottheit Christi. Im Banne seiner These von der Notwendigkeit individueller Methode der Dogmatik, wird ihm diese zu einer rein praktischen Disciplin. So sagt er direkt, weil die Dogmatik Glaubenslehre sei, habe sie auch den Weg zum Glauben aufzuweisen [1]).

Würde mit den Schian'schen Gedanken von den Dogmatikern Ernst gemacht, so würde, ich sage nicht zu viel, die Dogmatik einer gänzlichen Umwandlung entgegengeführt. — Wir würden aber dann sicher die vertriebenen Geister wieder rufen müssen, denn der Kirche ist es ein unerläßliches, notwendiges Bedürfnis, zunächst einmal ihren Glauben in wissenschaftlicher Ordnung, in seiner ganzen prinzipiellen Schärfe und Reinheit sich zu vergegenwärtigen, ehe die Frage ein Recht hat, wie man diesen Glauben in der Praxis zu verkündigen und auf den Einzelnen anzuwenden hat. Man soll sich deshalb hüten, die Dogmatik, die heute diese Aufgabe mit so großer Schärfe und mit so großem Erfolg in die Hand genommen hat, durch vielleicht ganz berechtigte Wünsche, die sie aber nicht erfüllen kann, zu drangsaliren. Schian meint freilich, es handle sich nur um eine Erweiterung und Ergänzung ihres bisherigen Arbeitsgebietes. Es handelt sich aber in Wirklichkeit um eine Verschiebung ihres ganzen Charakters.

1) Ganz konsequent verfährt Joh. Weiß in seiner Schrift: „die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart," wenn er von gleichen Gedanken wie Schian ausgehend, die Dogmatik, „in ihrem eigentlichen Hauptteile" der praktischen Theologie zuweist, denn sie habe die Frage zu beantworten: „in welcher Form soll heute das Evangelium gepredigt werden" (S. 103).

Faßt man aber die einzelnen Punkte näher ins Auge, deren Beachtung Schian in der Dogmatik wünscht, so ergiebt sich, daß ihre Beachtung der Dogmatik, wie sie ihre Aufgabe versteht und verstehen muß, keinen positiven Beitrag liefert.

Schian führt nämlich fünf Momente auf, die bei der individuellen Gewinnung des Glaubens in Betracht kommen: 1. die zeitliche Nähe oder Ferne von Christi geschichtlicher Erscheinung; 2. die Unterschiede der Zeitanschauungen; 3. die Umgebung mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zum Christentum; 4. die Unterschiede von bloß religiöser Glaubensgewinnung und von religiös-intellektueller und 5. die Grade der Bildung. Daß Schian hier richtig sieht, steht außer Frage und werden ihm die angegriffenen Dogmatiker ohne weiteres zugestehen. Aber ihr Verfahren ist damit nicht getroffen. Denn — um zunächst einmal bei dem ersten Punkt einzusetzen — die zeitliche Nähe oder Ferne von Christi geschichtlicher Erscheinung mag noch so stark die individuelle Geschichte der Glaubensgewinnung beeinflussen, so lange Schian mit uns der Ueberzeugung ist, daß der Glaube in seinem Wesen sich innerhalb der christlichen Gemeinde stets gleichbleiben muß und wirklich gleichgeblieben ist, daß er nämlich immer Vertrauen zu dem in Christo offenbaren Gott gewesen ist, wenn ferner, wie Schian auch an mehreren Stellen ausdrücklich ausspricht, der christliche Glaube irgendwie durch Christus veranlaßt, geweckt sein muß, wenn endlich nicht zu leugnen ist, daß der Mensch, in welcher Zeitferne oder -nähe er auch von Christo sich befindet, unter welchen Zeiteinflüssen und in welchem Bildungsgrade er auch stehe, immer und überall zuletzt das gleiche eine sittliche Bedürfnis empfindet, so muß es zuletzt ein einziges Moment sein, was den Glauben erzeugt. Dieses Moment sucht die Dogmatik festzustellen: es muß eine bestimmte Seite an Christus sein, darüber herrscht vollkommene Uebereinstimmung unter den Dogmatikern, und man soll das doch nicht gering achten, — mag man nun mit Herrmann dies Glauben entzündende Moment in dem inneren Leben des geschichtlichen Christus, oder mit Kähler in dem erhöhten Gekreuzigten, oder mit Wendt in der Lehre Jesu sehen. Daß es ohne Christus zu keinem wirklichen Glauben

kommen kann, das bezeugt die christliche Gemeinde aller Zeiten. Was an Christus aber den Glauben weckt, das läßt sich nicht durch psychologische empirische Beobachtung des innersten Vorgangs feststellen, denn dazu fehlt die Möglichkeit, sondern allein von dem Wesen des Glauben aus. Und umgekehrt: die Dogmatik hat, berührt sie die Entstehung des Glaubens überhaupt, dabei nicht das Interesse, uns über den psychologischen Vorgang als solchen zu orientiren, damit wir daraus allerlei praktische Anwendungen machen, sondern sie will daran das Wesen des Glaubens illustriren. Indem Herrmann daran geht, uns in seinem „Verkehr des Christen mit Gott" das Wesen des christlichen Glaubens klar zu machen, schildert er in seiner unübertrefflichen Weise, wie Gott durch das innere Leben Christi sich uns als Wirklichkeit aufdrängt und den Verkehr mit uns eröffnet. Sollte diese Darstellung leisten, was sie sollte, so durfte sie nicht durch Rücksichtnahme auf individuelle Mannigfaltigkeit sich verwirren lassen, sondern sie mußte den großen Vorgang so rein, so typisch wie möglich schildern. Herrmann mußte sich ein Subjekt denken, das durch nichts gehindert, Jesum wirklich mit voller Empfänglichkeit auf sich wirken läßt. Dazu hatte er ein Recht, denn — was man so leicht vergißt — er schrieb eine dogmatische Monographie, keine religiöse Psychologie oder Predigt. Daß dies Erlebnis, wie er es mit so lebendigen Worten zu schildern weiß, nie so rein und ungetrübt, so kraftvoll, so zeitlich zusammengedrängt, wie es auf dem Papiere steht, wirklich von einem Menschen erlebt wird, oder nur höchst selten, das weiß Herrmann ganz genau. Aber was hätte es seiner Darstellung genützt, wenn er Erörterungen, wie sie Schian fordert, eingeflochten hätte? Hätte er nicht die Kraft seiner Darstellung gelähmt, weil mit Fremdartigem verwirrt? Was Herrmann behauptet ist dies, daß, wo überhaupt Glaube, der im christlichen Sinne diesen Namen verdient, zu Stande kommt, immer, trotz aller individuell und zeitgeschichtlich bedingter Nebenerscheinungen, die übrigens ebenso hindern wie fördern können, das innere Leben Christi sich als wirksam erweist, erweisen muß. Das ist ein Postulat vom Wesen des Glaubens aus. Will man Herrmann oder andere Dogmatiker in ihren dies-

bezüglichen Behauptungen bekämpfen, so kann man das nicht vom Boden der empirischen psychologischen Beobachtung aus thun, sondern man wird bei dem Wesen des Glaubens einzusetzen haben. Die Auffassung vom Wesen des Glaubens und die von der Entstehung des Glaubens sind Korrelatbegriffe.

Wenn man aber Darstellungen wie der von Herrmann gegenüber jenes Unbehagen empfindet, solches nicht erlebt zu haben, so ist einmal auf das oben angeführte Wort von Reischle zu verweisen, sodann aber darauf, daß wir selbst in den seltensten Fällen im Stande sind, unser eigenes Erwachen zum Glauben sicher und deutlich zu überschauen. Hat Herrmann mit seiner Auffassung der Glaubensentstehung recht, so wird man sagen müssen, daß die Macht, die Christi Leben auf uns ausgeübt hat, bei den meisten eine auf viele Jahre ausgedehnte, so allmähliche, wohl auch graduell sich steigernde, vielleicht auch wieder zeitweise sich schwächende gewesen ist, daß wir diesen Einfluß von unserem natürlichen Ich gar nicht mehr scharf sondern können. Statt jenen Ausführungen gegenüber sich mit der Frage zu quälen: hast du das auch alles so erlebt? sollte man sich vielmehr die Frage vorlegen: kannst du heute ohne das innere Leben Christi deinen Glauben dir lebensfähig, thätig und für andre zeugungsfähig erhalten? —

Ich glaube also, Schians Forderungen in Bezug auf die Darstellung der Glaubensgewinnung werden Ablehnung finden müssen. Und nicht anders dürfte es mit seinen Forderungen in Bezug auf die Glaubensgestaltung stehen.

Auf diesen Punkt haben wir nach unsren obigen Ausführungen nicht mehr nötig, besonders einzugehen. Hat die Dogmatik vom Wesen des Glaubens ausgehend die Glaubenserkenntnis in ihrer vollen Ausgestaltung, wie sie vom Prinzip des Glaubens gefordert wird, darzustellen, so kann sie wohl zugeben, daß bei den verschiedenen christlichen Individuen diese Ausgestaltung sich in verschiedener „Schnelligkeit", „Konsequenz und Richtung" vollzieht, wie Schian ausführt, aber sie kann sich auf diese individuellen Erscheinungen und Abstufungen nicht einlassen, wenn sie ihrer Aufgabe genügen will. Sie darf sich nicht in ihrer Betrachtung durch sehr naheliegende, aber doch nicht angebrachte Rücksicht-

nahmen von ihrer Höhe prinzipieller Betrachtung herabziehen lassen. So glaube ich, wird sich Schian auch hier von den Dogmatikern einen Korb holen. —

Aber damit bin ich nun auch am Ende meines Widerspruchs, und ich kann endlich — und ich thue es mit Freuden — zu den sachlichen Ausführungen Schians, sofern sie nicht als Forderung an den dogmatischen Betrieb gerichtet sind, meine vollste Zustimmung aussprechen. Denn wer wird Schians Artikel lesen, ohne nicht zu fühlen, daß hier einem von vielen empfundenen Bedürfnis Ausdruck gegeben wird? Kann es um die Theologie — so darf ich wohl statt Dogmatik sagen — richtig bestellt sein, wenn sie das thatsächliche, empirische religiöse Leben ignorirt? Denn wo innerhalb der theologischen Disciplinen wird denn der künftige Pfarrer eingehend mit der Thatsache vertraut gemacht, daß sich das religiöse und sittliche Leben nach besonderen Gesetzen, unter verschiedenen Einflüssen auch verschiedenartig gestaltet? Das Bild, das Dogmatik und Ethik vom Christentum gezeichnet haben, findet sich in Wirklichkeit so nicht wieder. Dieser Thatsache kann sich der Pfarrer, der offenen Blick besitzt, nicht entziehen. Er steht einer ihm fremden Welt gegenüber. Er gerät in die Gefahr, entweder die entdeckten Verhältnisse nach seiner Dogmatik zu beurteilen und beeinflussen zu wollen, oder jener Dogmatik überhaupt den Wert streitig zu machen. Damit aber wird er bald schlimme Erfahrung machen. Sein Lohn wird die Entfremdung der Gemeinde sein, und auf seiner Seite stellt sich Bitterkeit ein. Wer kennt nicht die Klagen der Laien über einseitig urteilende, dem Leben nicht wirklich gerecht werdende Geistliche? Wer kennt nicht die Klagen der Geistlichen über die Hartnäckigkeit der Gemeinden, die sich nicht nach ihrer Auffassung richten wollen? Es fehlt gemeinhin den praktischen Geistlichen, wenn sie nicht selbst einen offenen Blick und einen gesunden Sinn für das konkrete Leben besitzen, an der Fähigkeit, sicher aber an der Erziehung zu einer richtigen Beurteilung, einer vorurteilslosen Auffassung des religiös-sittlichen Lebens, und darum zu einer wahrhaft wirksamen Einwirkung auf dasselbe. Der Unwille von ihrer theologischen Vorbildung unbefriedigter praktischer Theologen sollte sich aber nicht

gegen die Dogmatik, gegen die systematische Theologie überhaupt richten, denn sie ist unschuldig, sondern gegen — die praktische Theologie. Denn ihr fällt n. m. M. allerdings die Aufgabe zu, die hier kurz skizzirt worden ist. Der praktischen Theologie! Darauf deutet schon die Thatsache, daß es ein praktischer Theolog ist, der seine Stimme erhebt und dem unter der Hand, wie wir oben sagten, die Dogmatik zu einer praktischen Disciplin wird, sowie daß Joh. Weiß eine ganz ähnliche Forderung aufgestellt hat, nur eben auch an die Dogmatik, in einer Schrift, die unmittelbar für die Praxis und die praktische Verkündigung gemeint ist und die bereits erwähnt wurde: „Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart." Vor allem aber folgt dies aus der Aufgabe, die die praktische Theologie überhaupt zu lösen hat, mag man sie nun wie Krauß u. a. thun, als Theorie vom Kirchendienst bezeichnen, oder wie Achelis als Lehre von der Thätigkeit der Kirche zu ihrer Selbsterbauung, oder mag man ihr mit Bassermann als Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung „das Ganze des in der Gegenwart pulsirenden kirchlichen Lebens" [1]) zuschreiben. Gerade diese letztere Begriffsbestimmung heiße ich mit Freuden willkommen. Denn in der That, das muß eine der Hauptaufgaben der praktischen Theologie werden, das kirchliche Leben der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen, seinen mannigfaltigen Ausgestaltungen und Erscheinungsformen wissenschaftlich zu erfassen und darzustellen, d. h. also, sie hat diesen ungeheuren Stoff zu sammeln, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu sondern und den Gesetzen nachzuspüren, die dem kirchlichen Leben in seinen Ausgestaltungen zu Grunde liegen. Erfaßt die praktische Theologie dies als ihre erste und wesentliche Aufgabe, so wird sie den künftigen Prediger und Seelsorger nicht nur mit nützlichen und wertvollen Kunsttheorien in die Praxis schicken, sie wird ihn vor allem schon mit dem ganzen Lebensgebiet vertraut gemacht haben, in das er eintritt.

1) Die praktische Theologie als eine selbständige, wissenschaftliche theologische Disciplin. Akademische Rede (1896) S. 17 und S. 22: „Vor ihr liegt als ihr eigentlicher Gegenstand die ganze Fülle des kirchlichen Lebens der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen."

Unter dieses Gebiet „kirchlichen Lebens in allen seinen Verzweigungen" fällt aber natürlich auch das, was Schian am Herzen liegt: die Darstellung der verschiedenen religösen Individualitäten in ihrer Entwicklung und bleibenden Ausprägung. Was Schian fordert, ist berechtigt, vollkommen berechtigt und spricht nur aus, was auch ich längst empfunden habe. Was wir brauchen ist, um es kurz zu sagen, eine Psychologie des religiös-sittlichen Lebens als eine besondere Disziplin der praktischen Theologie. Ich gehe also über Schians Forderung noch hinaus: es helfen uns nicht Berücksichtigungen des Individuellen — wenn es sein kann — in der Dogmatik an diesem und jenem Punkte, sondern dem praktischen Bedürfnis des Geistlichen ist erst dann wirklich gedient, wenn ihm das religiös-sittliche Leben der Individuen in bestimmten Typen vorgeführt ist und die Bedingungen besonderen religiös-sittlichen Lebens zum klaren Bewußtsein gebracht sind. Es wird darauf ankommen festzustellen, von welcher Bedeutung sowohl bei der „Glaubensgewinnung", als auch bei der „Glaubensausgestaltung" persönliche Veranlagung wie umgebende Verhältnisse sind. Man muß auf Hinderungen und Förderungen achten, die sich auf verschiedenen Altersstufen einstellen, die sich aus den sozialen Verhältnissen, aus der dauernden Lebensbeschäftigung, aus der Macht der Sitte, aus dem Autoritätsbedürfnis u. s. w. ergeben. Man wird einzelne Erscheinungen des religiös-sittlichen Lebens gesonderter Untersuchung unterwerfen, z. B. den religiösen Zweifel in seinen verschiedenen Erscheinungsformen und Ursachen, oder den Wunderglauben u. a.

Erst wenn die praktische Theologie in dieser Weise dem künftigen Prediger und Seelsorger das dunkle Gebiet des empirischen religiösen und sittlichen Lebens aufgehellt hat, erst wenn ihm durch eine solche Darstellung das Auge für die wirklichen Lebenserscheinungen geöffnet ist, hat sie ihn, soweit sie es vermag, für seinen Beruf auf der Kanzel und in der Seelsorge wirklich vorbereitet.

Man wende nicht ein, die Ausführung dieser gestellten Aufgabe sei von außerordentlicher Schwierigkeit. Das ist sie ohne Zweifel und keineswegs steht zu erwarten, daß die nächste Zeit etwa schon fix und fertig das produciren wird, was wir erwünschen.

Mehr als Bausteine, Beiträge, Einzelstudien sind nicht zu erhoffen, aber diese werden bestimmt kommen, denn sie liegen bereits zerstreut vor. Und als solch' einen sehr schätzenswerten Beitrag zu dieser neuen Disciplin der praktischen Theologie möchte ich gerade Schian's Artikel mit seinen feinen psychologischen Beobachtungen bezeichnen und begrüßen. Verfolgt man diese eingeschlagene Bahn weiter, so wird man ganz von selbst auf das und in das hineingeführt, was mir vorschwebt. Und wer einmal Auge dafür gewonnen hat, worauf es hier ankommt, der findet ein reiches Material, freilich da und dort weit verstreut. Ich nenne einige Fundstätten. Vor allem kommen hier die Pastoraltheorien in Betracht; so enthalten Windels „Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge" manches Brauchbare. Eine wertvolle Skizze über das religiöse und sittliche Leben unter den Arbeiterklassen bietet uns Göhre in seinem bekannten Buch: „Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche". Eine überaus feine Schilderung der verschiedenen Arten und Abstufungen der modernen Christlichkeit findet sich in dem viel zu wenig beachteten Schriftchen von Johannes Müller: „Die Evangelisation unter den Entkirchlichten" (1895), S. 7 ff. Er führt uns die „Gefühlschristen" [1]),

1) Ich hebe als Probe diese Charakteristik heraus. „Ihr religiöses Leben beruht auf Einbildung. Sie wissen aus Unterricht und Predigt, Bibel und häuslicher Tradition genau über das Christentum Bescheid und meinen, es zu besitzen, wozu sie oft ohne eigenes Verschulden eine falsche Auffassung der Taufe und noch mehr der Rechtfertigung aus dem Glauben verführt hat. Sie beschließen, zu glauben, alles zu glauben, oder thun es ohne weiteres, haben gehört, was dem Glauben folgt, wie Vergebung der Sünden u. s. f., und bilden sich demgemäß ein, es zu haben, denken sich hinein, gestalten es sich mit Hilfe der Phantasie aus und erfüllen es mit der Wärme des durch religiöse Uebungen gesteigerten Gefühls. Die uns verheißenen Erfahrungen Gottes werden scheinhaft auf natürlichem Wege durch Gemütsexzesse erzwungen. Diese Einbildung kann bei ausreichenden Mitteln und der nötigen Stetigkeit eine dauernde werden, oder sie tritt nur als eine intermittirende religiöse Versenkung und Berauschung auf. Auch hier giebt es eben die verschiedensten Stufen und Erscheinungen . . . . Vor allem ist jene unwillkürliche, naive religiöse Einbildung, deren Entstehung so verständlich ist, ungeheuer verbreitet. Das ganze religiöse Leben besteht hier nur in Erregung und Befriedigung des Gefühls, mag man es nun zu dauerndem Traumleben oder nur zu zeitweiliger vorübergehender Narkose gebracht haben. Man sollte

die „Bekenner der christlichen Moral und Weltanschauung", die „Christen der Konvention" und endlich die „Entkirchlichten" vor. Jeder Leser wird die feine psychologische Beobachtungsgabe Müllers anerkennen müssen. Etwas ganz ähnliches, nur in andrem Zusammenhang, bietet uns Joh. Weiß in seiner oben genannten Schrift unter der Ueberschrift: „Stimmungen und Gedankengänge der Gegenwart" (S. 104 ff.). Man sieht also, daß keiner, der sich mit der Frage nach der Verkündigung des Evangeliums in der Gegenwart beschäftigt, um die Frage nach dem empirisch-psychologischen Thatbestand herumkommt. Ich weiß auch nicht, wie man Pastoraltheorie oder Homiletik vortragen will, ohne diese Aufgabe, wenn auch nur skizzenhaft, in die Hand zu nehmen. Was aber bisher gelegentlich, ungeordnet, skizzenhaft geschehen ist, das soll n. m. M. in geordneter, möglichst vollständiger wirklich wissenschaftlicher Weise in selbständiger Behandlung geschehen.

Endlich aber darf zum Beweis, daß die von mir erhobene Forderung nicht ein persönlicher Einfall ist, darauf hingewiesen werden, daß bereits vor einem Jahrzehnt Professor Schlatter dieselbe Forderung erhoben hat, wie aus dem „Bericht über die Verhandlungen der schweizerischen reformirten Predigergesellschaft im Jahre 1887" (Schaffhausen 1888, S. 118 f.) zu ersehen ist. Und nach ihm hat mit vortrefflichen Worten die gleiche Anregung gegeben Professor Wrede am Schlusse eines Artikels: „Der Prediger und sein Zuhörer" in der Zeitschr. f. prakt. Theol. XIV. Jahrg. 1892 S. 49. Ich kann nicht umhin, die Hauptsätze Wrede's hier zu wiederholen: „Sollte es nicht wünschenswert sein,

meinen, die harten Ecken und Kanten des Lebens müßten diese Phantasiegebilde immer wieder rauh zerstören, aber diese Gemüter haben eine unglaubliche Gewandtheit sich alles egoistisch zurecht zu machen und sich immer wieder in ihr religiöses Traumland zu retten. Dieses eingebildete Christentum kann mit ernster aufrichtiger Frömmigkeit verbunden sein, mit begeisterter Kirchlichkeit und einer wahren Erbauungssucht. Bei andern ist es nur eine über das Dasein ausgebreitete sentimentale Stimmung, bei andern nur ein zeitweiliger Genuß wie andere Genüsse. Im gewöhnlichen Leben unterscheiden sie sich dann nur durch eine gewisse Pietät für religiöse Dinge, nur zum Teil durch dauernde Unterordnung unter kirchliche Sitte, sonst gleichen sie den Entkirchlichten aufs Haar, nur daß sie eben manchmal das Bedürfnis haben, in religösen Gefühlen zu schwelgen."

den Fächern der praktischen Theologie eine praktische Psychologie des religiös-sittlichen Lebens beizugesellen. Ihre Aufgabe müßte sein, das empirische religiös-sittliche Leben nach der Mannigfaltigkeit seiner Elemente, nach den wichtigsten gesetzmäßig wiederkehrenden Erscheinungen, nach seiner Relativität zur Anschauung zu bringen. Ihr Stoff würde aus dem Leben selbst, aus Geschichte und namentlich auch Litteratur zu schöpfen sein. . . . Sie könnte und müßte das Interesse wecken für „den Menschen", die Richtung auf Kenntnis des Menschen, wie er ist, mitteilen, die Fähigkeit zu beobachten anregen. Daß hier in der Vorbildung für den geistlichen Beruf eine Lücke vorhanden ist, ist kaum zu bestreiten [1]). Hunderte gehen durch die Universität hindurch, ohne nur eine Ahnung davon zu erhalten, welche Bedeutung das Studium der menschlichen Seele für den Prediger hat [2]).

Daß diese Aufgabe nicht von der üblichen philosophischen Psychologie auch nur annähernd gelöst wird und gelöst werden kann, zumal wie sie sich in der modernen Zeit entwickelt, braucht kaum ausgesprochen zu werden. —

Aber das bisher Ausgeführte drängt ganz von selbst zu einem weiteren Schritt. Wenn es von Wert sein muß Werden und Sein der religiösen Individualität empirisch zu erfassen, muß es nicht ebenso von Wert sein, das religiöse Leben der Gemeinschaften zu erfassen, wie es sich in unsren Landeskirchen thatsächlich eine Lebensform, einen Rahmen geschaffen hat und wie es sich innerhalb derselben auslebt? Sollte es nicht zur praktischen Bildung des Theologen gehören, daß er die empirischen Zustände vor allem seiner eigenen Landeskirche gründlich kennt und die Hauptmomente ihres Lebens überblickt? Freilich bleibt die Erfahrung die beste Lehrmeisterin, aber kann nicht der persönlichen Erfahrung und Beobachtung durch die theoretische Orientierung wesentlich vorgearbeitet werden? Klagen nicht namentlich jüngere

1) Dieser Satz ist von mir gesperrt.

2) Aehnliche Gedanken vertritt auch Rade in dem Artikel: Zur Frage nach dem richtigen Betriebe der praktischen Theologie" in der Zeitschr. f. prakt. Theol. 1895, S. 351.

Geistliche, wie wenig ihr Auge durch die „unpraktische" praktische Theologie für die konkreten Verhältnisse des Lebens geschult sei?

Nur auf Andeutungen in dieser Beziehung möchte ich mich hier beschränken. Es ist zu hoffen, daß öfters Gelegenheit zu weitrer, gründlicherer Aussprache über diese Dinge geboten wird. Nur ein Punkt sei noch hervorgehoben.

Würde sich die praktische Theologie in der angedeuteten Richtung weiter entwickeln, so würde sie nicht allein an wissenschaftlichem Charakter gewinnen, indem sie einen neuen faßbaren Gegenstand für ihre Untersuchung erhält, sie würde auch ganz anders in den Organismus der theologischen Disciplinen einwurzeln. Stolz nennt sich die praktische Theologie die Krone des theologischen Studiums, und wir sind wahrlich nicht gewillt ihr diesen Ruhm anzutasten. Aber die Frage darf man doch wohl aufwerfen, ob die praktische Theologie so organisch mit den andern theologischen Disciplinen zusammenhängt, wie es der Gedanke eines Organismus fordert. Dieser fordert doch eine stetige Wechselwirkung der einzelnen Organe unter einander. So kann die systematische Theologie nicht sein ohne die Kirchengeschichte, in Sonderheit die Dogmengeschichte oder ohne die biblischen Wissenschaften. Diese letzteren und nicht weniger die Kirchengeschichte empfangen fortgesetzt ihre Impulse von der systematischen Theologie. Wäre der Kirchenhistoriker Ritschl denkbar ohne den Dogmatiker Ritschl? Steht aber in so naturnotwendiger Eingliederung die praktische Theologie mitten drin in den theologischen Disciplinen? Sind diese so auf die praktische Theologie angewiesen, daß sie von ihr nicht nur „gekrönt", abgeschlossen werden, sondern so, daß sie von ihr für ihren eigenen Betrieb Stoff und Nahrung empfangen? Was macht es für den Kirchenhistoriker aus, ob die praktische Theologie da ist oder nicht! Man sage nicht, der Kirchenhistoriker nehme dankbar die historischen Studien des praktischen Theologen an. Gewiß. Aber es fragt sich nur, ob hier nicht der praktische Theologe vielmehr zum Historiker geworden ist. Bietet aber die praktische Theologie eine Darstellung des religiös-sittlichen Lebens wie es sich in den Individuen, und in den kirchlichen Gemeinschaften der Landeskirchen auslebt, so wird sie damit allen theo-

logischen Disziplinen dienen. Der Vertreter der biblischen Wissenschaften wird ein größeres Verständnis religiöser Persönlichkeiten und religiösen Gemeinschaftslebens gewinnen; der Kirchenhistoriker desgleichen und der Systematiker wird jedenfalls aus solcher empirischen Darstellung eine Fülle von nützlichen Erkenntnissen schöpfen können. —

Es wäre eine Illusion zu meinen, daß die Erfüllung dieser Zukunftsgedanken ohne Schweiß und Arbeit und in absehbarer Zeit möglich und zu erwarten wäre. Aber macht die praktische Theologie Ernst mit ihrer Aufgabe: „die ganze Fülle des kirchlichen Lebens der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen" wissenschaftlich zu begreifen [1]), so darf sie sich nicht in Kleinmut der geschilderten Aufgaben entziehen, oder sie wird vergebens um ihren Ehrenplatz unter den theologischen Disciplinen ringen.

1) Die vorgeführten Forderungen kann man auch in nachstehenden Worten Bassermanns (Die prakt. Theol. als eine selbständige, wissenschaftliche theol. Disciplin S. 22) ausgesprochen finden, doch hat Bassermann selbst sie wohl in diesem Sinne nicht gemeint. Aber vielleicht billigt er — und das wäre mit großer Freude zu begrüßen — diese Interpretation seiner Worte. Er sagt: „Vor ihr [der prakt. Theol.] liegt als ihr eigentlicher Gegenstand die ganze Fülle des kirchlichen Lebens der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen. Und wie sie nun, um es wissenschaftlich zu begreifen auf der einen Seite die ganzen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse nicht ignoriren darf, in denen sich jenes doch auch bewegt, so muß sie sich auf der andern einen tiefen Einblick in die menschliche Seele überhaupt verschaffen und insbesondere ein feines Gefühl für die Seele des Volkes, an dem sie zu wirken gedenkt, gewinnen."

Die Behandlung der Zweifel an dem zukünftigen Leben in der Seelsorge.

Von

Bithorn,
Domdiakonus in Merseburg.

Die Stellung zum Unsterblichkeitsglauben ist für jedes Volk eine Lebensfrage. Keine Nation kann sich ohne die Ueberzeugung von einem Fortleben nach dem Tode dauernd die volle Lebens- und Leistungsfähigkeit erhalten. Schöpft das deutsche Volk in der Gegenwart reichlich aus diesem Jungbrunnen der Kraft? Erhebt es im großen und ganzen noch hoffnungsfreudig seinen Blick über das Grab hinaus, oder treibt es hoffnungslos voll geistiger Oede und Mattigkeit dem Tode entgegen? — Eine kurze einfache Antwort auf diese Frage ist nicht möglich. Das geistige Antlitz der Gegenwart trägt so mannigfaltige Züge, daß schnell gefällte allgemeine Urteile immer auf dem Wege sind, ungerecht zu werden. Nur, wenn die verschiedenen Strömungen Berücksichtigung finden, kann ein annähernd richtiges Bild entstehen.

Auf der einen Seite hat die bewußte Leugnung jedes höheren und damit auch eines künftigen Lebens in den letzten Jahrzehnten unverkennbar zugenommen. Es ist der sozialdemokratischen Agitation im Verein mit anderen Mächten gelungen, in den unteren Volksclassen weit und breit die Hoffnung auf ein besseres Jenseits zu zerstören. In dem bekannten Buche Paul Göhre's: „Drei Monate als Fabrikarbeiter", erzählt ein Handlanger: „Gestern packten wir einen von den eisernen Särgen ein, den die Fabrik von dem kleinen noch vorhandenen Lager einmal wieder nach langer

Pause verkauft hatte. Wir waren drei Mann beim Einpacken und gerieten dabei in Streit, ob es ein ewiges Leben gebe. Die beiden anderen meinten entschieden nein; auch der Meister, der hinzu kam und sich hinein mischte, sagte, daß sie recht hätten: der Mensch wäre einfach wie eine brennende Cigarre; sie verglüht, und der Rest ist Asche. Haben die nun recht, oder nicht? Giebts ein Wiedersehen, oder nicht?" Diese Erzählung ist gewiß an vielen Orten bezeichnend für die Stellung weiter Arbeiterkreise zum Unsterblichkeitsglauben. Unter vier Männern drei offene Leugner und ein Zweifler. Besonders breit macht sich naturgemäß der freche Geist der Verneinung in dem heranwachsenden Geschlecht. In ihm hat die sittlich-religiöse Verrohung einen bedenklichen Grad erreicht.

Indes neben dieser abwärts führenden Strömung ist in unsrer Zeit auch eine andre mehr nach oben hin strebende zu beobachten. Die zunehmende Bildung, mag sie auch noch so einseitig sein, hat in vielen Kreisen dem Stumpfsinn ein Ende gemacht, mit dem man gewohnt war, jedes Verhängnis und so auch den Tod hinzunehmen. Das moderne Geschlecht ist im allgemeinen empfindlicher geworden und die Folgen davon zeigen sich auch auf dem religiösen Gebiete. Das bestätigt für einen Teil der ländlichen Bevölkerung u. a. der Verfasser des Buches: „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre"; er sagt: „Der Bauer ist in den letzten Jahrzehnten viel nervöser und damit feiner, zarter und empfindsamer überhaupt geworden; sein Gemütsleben hat sich in gewissem Sinne, oder nach einer Seite hin gehoben, bereichert und verschärft, er hat den Gatten, den Eltern, den Kindern, den Geschwistern und Verwandten gegenüber mehr Gefühl bekommen. Vielleicht darf sogar behauptet werden, daß aus der gleichen Ursache der Unsterblichkeitsglaube, die Vorstellung des Himmels, die Erwartung eines Wiedersehens im Bauernstande gegen früher etwas lebendiger geworden ist. Die Steigerung des Lebensgefühls, oder will man lieber des Gefühlslebens, giebt dem eigenen Tode und dem Tode von Angehörigen einen früher ungekannten Stachel und es macht auch den Kranken immer schwerer, ihre Zukunftsaussicht auf Tod und Grab zu beschränken". Doch nicht nur auf dem Lande, auch in der Stadt

sind solche und ähnliche Erscheinungen zu beobachten. Mancher Arbeiter, mancher Bürger, der gegen alle frommen Empfindungen gefeit zu sein scheint, verliert seine sichere Haltung und fängt an, sich mit dem Jenseits zu beschäftigen, sobald der Tod in nächster Nähe erscheint und vielleicht ein liebgewordenes Familienglied hinwegrafft. Dafür ist selbst der freireligiöse Begräbnisplatz in Berlin ein beredter Zeuge. Während auf der Innenseite des Einganges der berüchtigte Vers steht: „Macht hier das Leben gut und schön, kein Jenseits giebts, kein Auferstehn", finden sich überraschend viele Denkmäler mit der Inschrift: Hier ruht in Gott, und nicht minder zahlreiche, in denen bestimmt die Hoffnung auf ein Wiedersehen ausgesprochen wird.

Das Verlangen nach ewigem Leben hat sich mit dem christlichen Bekenntnis nicht zugleich ertöten lassen. Angesichts des Todes erwacht in vielen Herzen immer wieder die Sehnsucht nach einem unvergänglichen Dasein. Ja, man darf wohl auch von den unteren und mittleren Schichten der städtischen Bevölkerung behaupten, daß in ihnen gegenwärtig das Sehnen oft viel leidenschaftlicher hervortritt als in früheren Zeiten.

Freilich über solche Regungen des Gemüts kommt die aufwärts führende Strömung der Gegenwart selten hinaus. Nicht oft wird die Sehnsucht zur gewissen Hoffnung, zum freudigen Glauben. Bei allem Ringen geht doch ein skeptischer Zug durch unsre Zeit. Die bedrängten Herzen möchten glauben, aber sie können nicht; die Flügel, auf denen sie sich zu höheren Sphären emporschwingen wollen, erlahmen sehr schnell. Göhre berichtet von dem bereits erwähnten Handarbeiter: „Er blieb an meiner Seite und kam wieder auf das Sterben und das ewige Leben zurück, wie noch vielemale, wenn wir beisammen waren. Er hatte vor einiger Zeit ein halberwachsenes Mädchen verloren. Nun quälte ihn die Sehnsucht nach ihr, sie wiederzusehen. Er wollte immer wieder hören, was ich darüber dächte und glaubte. Und immer wieder, so oft ich ihm mein Innerstes ausgeschüttet, mein Bestes gegeben hatte, schüttelte er den Kopf und seufzte: Ach, wenn wir nur glauben könnten! Aber Gewißheit müßten wir haben, ganz feste Gewißheit." Göhre fügt hinzu: „Auch dieser Aermste hatte

kein Verständnis mehr für eine Gewißheit, die nicht auf Augenschein und Tastgefühl, Gehör und Geschmack beruht". Aehnliche Erfahrungen kann jeder machen, der eifrig mit dem Volke verkehrt. Die Naivität, mit der vergangene Geschlechter die überlieferten Anschauungen hingenommen haben, ist dahin. Die ahnungsvolle Scheu, mit der das Auge vormals viele Vorgänge in der Natur und im Menschenleben betrachtete, ist durch die moderne Entwicklung der Technik und der Wissenschaft zerstört. Die zunächstliegenden anschaulichen Anknüpfungspunkte für religiöse Stimmungen sind dem Gemüte entzogen. Der Blick auf die große, endlose Weltmaschine bietet dem sehnsüchtigen Herzen wenig Ermutigendes. So kommt es, daß an die Stelle des Glaubens oder des Aberglaubens ein unsicheres Tasten getreten ist; ein Tasten, von dem auch die höheren Stände natürlich nicht minder ergriffen sind wie die unteren. Selbst bis tief in die sogenannten positiv-christlichen Kreise hinein sind die starken geistigen Schwankungen der modernen Zeit spürbar. Im Mittelalter war das Jenseits im Grunde nichts völlig Jenseitiges; greifbar ragte es ins Diesseits hinein; die Seligkeit des Himmels, die Schrecken der Hölle, wie die Phantasie der Priester und Mönche sie ausmalten, besaßen für die Gemüter volle Realität. Welcher Gegensatz zwischen einst und jetzt! Was dem Mittelalter greifbare Wirklichkeit war, ist der Masse unsrer Zeitgenossen in nebelhafte Form gerückt. Das Jenseits ist ein unsicheres und unklares Phantasiebild geworden. Wie schön wäre es, wenn es ein Wiedersehen, ein Fortleben nach dem Tode gäbe, aber wer sagt uns, ob der Glaube daran nicht nur eine leere Einbildung ist, so lautet die immer wiederkehrende Klage bei Unzähligen, die unaufhörlich zwischen Sehnsucht und Zweifel hin und her schwanken.

Aus dieser Sachlage erwächst der Seelsorge in der Gegenwart eine umfassende und wichtige Aufgabe. Jeder evangelische Pfarrer hat die Pflicht, sich ernstlich die Frage vorzulegen: **Wie sind die Zweifel am zukünftigen Leben in der Seelsorge zu behandeln?** —

Die Seelsorge kommt bei der Behandlung der Zweifel in erster Linie in Betracht, denn die Predigt ist nur selten in der

Lage, auf die verschiedenartigen Bedenken der Gemeindeglieder tiefer einzugehen. Die Apologetik auf der Kanzel regt bisweilen mehr Zweifel an, als sie zu lösen vermag. Nur der Seelsorger ist in der Lage, sich dem jedesmaligen Niveau des Schwankenden anzupassen. Leicht ist allerdings auch für ihn die Bekämpfung der Zweifel nicht. Besonders stellt sich gleich beim ersten Schritt eine große Schwierigkeit in den Weg. Die meisten innerlich unsicher Gewordenen sprechen sich über ihren Seelenzustand nicht offen genug aus. Fast allgemein müssen die Prediger in dieser zweifelsüchtigen Zeit klagen, nicht, daß zu viel, sondern daß zu wenig Bedenken direct vor ihnen laut werden. Worin ist die Ursache solchen Schweigens zu suchen? Zu einem Teil gewiß in der Mattigkeit vieler Gemüter, die eine gründliche Auseinandersetzung mit den höchsten Lebensfragen scheuen. Das Herz ist nicht voll genug, darum geht auch der Mund nicht über. Doch neben diesem einen Grunde ist noch ein andrer, nicht minder schwerwiegender vorhanden; nämlich das Mißtrauen breiter Volksschichten gegen die amtlichen Vertreter der Kirche. Vielen Gebildeten wie Ungebildeten gelten die Theologen als beschränkte Zionswächter, welche verpflichtet sind, eine Reihe von Dogmen vor der Oeffentlichkeit zu vertreten, gleichviel ob sie von deren Wahrheit überzeugt sind, oder nicht. Diesen gebundenen Menschen traut man natürlich kein Verständnis für das ehrliche Ringen eines freien Geistes zu. Leute, die nicht zweifeln dürfen, die glauben müssen, können doch unmöglich einen Zweifler auf den rechten Weg bringen.

Angesichts solcher Vorurteile muß sich der Seelsorger zuerst die Frage vorlegen: wie kann das entgegenstehende Mißtrauen besiegt werden? Alle apologetischen Künste sind umsonst, solange die seelsorgerische Thätigkeit unter dem Verdacht des unfreien und beschränkten Zelotentums steht. Jeder Pastor muß daher ernstlich bemüht sein, durch seine ganze persönliche Haltung den Eindruck hervorzurufen, daß er fähig sei, mit mildem und verständnisvollem Sinne auf die verschiedenartigsten Bedenken einzugehen. Er muß mit a. W. zeigen, daß er Seelsorger und nicht kirchlicher Polizei-Beamter ist. Neben allgemeiner Lauterkeit der Gesinnung ist zu diesem Zweck eine gründliche wissenschaftliche

Bildung unbedingt erforderlich. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, zu meinen, die praktische Thätigkeit des Seelsorgers könne sich um so fruchtbarer entfalten, je schneller Theologie und Philosophie über Bord geworfen würden. Gegenüber einer Strömung, die systematisch darauf hinarbeitet, die wissenschaftliche Arbeit der theologischen Facultäten zu discreditiren, kann es nicht nachdrücklich und oft genug betont werden, daß in der geistigen Atmosphäre der Gegenwart nur solche Männer das volle Vertrauen namentlich ihrer zweifelnden Gemeindeglieder erringen können, welche geistige Universitätsluft in vollen Zügen eingeatmet haben. Alle Versuche, die freie theologische Forschung einzuschränken, schlagen nicht nur der Thätigkeit der Universitätslehrer, sondern auch der Arbeit des Seelsorgers tiefe Wunden. Anstatt gegen die moderne Theologie zu Felde zu ziehen, sollte man vielmehr in öffentlichen kirchlichen Versammlungen unablässig betonen, daß die evangelische Kirche Pastoren braucht, die sowohl für ihre Wissenschaft wie auch für das gesamte geistige Leben der Gegenwart einen aufgeschlossenen Sinn haben. „Nur die wissenschaftliche Durchbildung macht tüchtig, in apologetischer und widerlegender Beziehung gegen jene Zweifeleien der Halbbildung und des abstracten Verstandes, und nur sie ermöglicht ein klares Verständnis derselben nach Ursprung und Förderung weil nur die wissenschaftliche Durchbildung die Geschichte des Irrtums versteht und beherrscht. Es ist auf das bestimmteste dem aus Pietismus und Sectengeist gebornen Urteil zu begegnen, als ob das Universitätsstudium und die streng wissenschaftliche Schulung irgendwie den Seelsorger verdürben, und als ob eine Evangelistenerziehung oder dergleichen, also eine halbe theologische Bildung tüchtiger Seelsorger zu liefern im stande wäre. Eine halbe theologische Bildung und eine Geringschätzung der Wissenschaft kann wohl den frommen jungen Theologen zu einem Knecht pietistischer Parteibewegungen machen, aber er wird dadurch untauglich das Amt eines Seelsorgers zu verwalten.“ (Achelis I, S. 460 f.)

Obwohl diese Ausführungen zum Thema nicht direct in Beziehung stehen, so enthalten sie doch einen Kernpunkt der ganzen Frage. So lange das weitverbreitete Mißtrauen nicht besiegt ist,

das die Schwankenden abhält, sich offen vor dem Pastor auszusprechen, so lange ist die seelsorgerliche Thätigkeit an den Zweifelnden fast völlig lahm gelegt. Nicht einzelne theoretische Kunstgriffe sind das Haupterfordernis für eine erfolgreiche Bekämpfung der Zweifel, sondern die Fähigkeit, den ringenden Seelen verständnisvoll nahe zu kommen. Wer allen innerlich kämpfenden und sehnsüchtig nach Wahrheit suchenden Menschen mit der Stimmung Wagners im Faust gegenübersteht: „Ich hatte selbst oft grillenhafte Stunden, doch solchen Trieb hab ich noch nie empfunden," der wird schwerlich im stande sein, beunruhigten Herzen den Frieden zu bringen, den sie suchen. Wohl wird das ruhige Bekennen der persönlichen Ueberzeugung für die Erweckung des Glaubens und die Bekämpfung der Zweifel stets seine hohe Bedeutung haben. Das naive Zeugnis des frommen Herzens kann oft von viel größerer Wirkung sein als alle fein durchdachten Auseinandersetzungen. Allein der zum Seelsorger amtlich berufene Theologe darf sich auf die schlichten Aeußerungen des Glaubenslebens nicht beschränken. Hat er seine besondere Aufgabe recht erfaßt, so wird er, anstatt nur „Zeugnis abzulegen", auf die individuellen Dispositionen der Zweifelnden einzugehen suchen.

Wie ist nun im besonderen Falle beim Zweifel an einem Fortleben nach dem Tode zu verfahren? Beginnen wir von unten her mit der Behandlung der offenen Leugner eines künftigen Lebens.

Sobald solche Leute nicht den geringsten Drang zeigen, sich zu einer anderen Ueberzeugung hindurchzuarbeiten, sind weitgehende apologetische Versuche in der Regel zu vermeiden. Es muß festgehalten werden, daß ein äußerlich zwingender Beweis für ein Fortleben nach dem Tode nicht geführt werden kann, und daß es daher unmöglich ist, einen geradezu widerstrebenden Sinn durch Worte in andre Bahnen zu drängen. Man mag immerhin deutlich hervortreten lassen, daß man sich vor wahrhaft wissenschaftlichen Auseinandersetzungen nicht fürchtet, — Herausforderungen zu blosen Rede-Duellen sind jedenfalls mit echt christlicher Vornehmheit abzuweisen. Für dialectische Klopffechtereien ist das Pfarramt zu gut und der Gegenstand zu ernst. Auch aufdringlicher Bekehrungseifer gegenüber ausgesprochen gottlosen Menschen ist

zu vermeiden. Eine edle Zurückhaltung steht dem Verwalter und Besitzer kostbarer Geistesschätze besser an, als ein lautes marktschreierisches Wesen. Es macht einen unwürdigen Eindruck, wenn ein evangelischer Prediger da, wo kein christlicher Zuspruch begehrt und die abweisende Haltung offen gezeigt wird, dennoch das Füllhorn christlichen Trostes ausschüttet und das Wort Gottes gleichsam zu Schleuderpreisen feilhält.

Etwas anders als bei den klarbewußten Leugnern der Unsterblichkeit wird sich die Haltung gegenüber den stumpfen Gemütern gestalten müssen, die deshalb nicht an ein ewiges Leben glauben, weil sie sich unter dem Druck irdischer Sorgen und Mühen überhaupt nicht zu höheren Gedanken erheben. Vieles Reden wird an ihnen eindruckslos abprallen. Der einzige Weg, der stumpfen Gleichgiltigkeit entgegenzuarbeiten, ist ein menschlich freundlicher Verkehr. Man muß die Menschen, die ruhig das Sterben als etwas Selbstverständliches hinnehmen, dadurch zu höherer Selbstachtung anzuregen suchen, daß man ihnen Achtung erweist. Pastor Sulze (Dresden) hat in der protestant. Kirchenzeitung einmal den Ausspruch gethan: „Der einfache Mensch, der im Schweiß seines Angesichts täglich seine Arbeit thut, bedarf es, daß an dem Menschlichen sein Glaube sich emporranke. Er muß sehen, wie Menschen seiner Person einen ewigen Wert beimessen. Er muß empfinden, daß sein Kreis ihn nicht sogleich vergessen wird. Dann nur erwächst in ihm die Gewißheit, daß auch Gott ihn im Tode nicht vergessen, sondern ewiges Leben geben wird." Zur Erreichung dieses Zieles muß der Seelsorger besonders beitragen. Er hat vor allem die Pflicht, überall im Verkehr zu zeigen, daß er die Menschen ohne Unterschied des Standes und Besitzes als Kinder Gottes ansieht; er muß es immer hindurchblicken lassen, daß er die Menschenwürde in jedem Gewande zu achten weiß.

Von den Vorstufen, den bewußten Leugnern und den stumpfen Herzen, führt nun der Weg hin zu den eigentlichen Zweiflern. — Die meisten Beunruhigungen werden durch die Unmöglichkeit hervorgerufen, sich von der Beschaffenheit des künftigen Lebens eine anschaulich klare Vorstellung zu bilden. Die Nicodemusfrage: Wie mag solches zugehen, tritt dem Seelsorger am häufigsten ent-

gegen. Von dem schon mehrfach erwähnten Arbeiter erzählt Göhre: „Ich traf ihn einmal Sonntags auf dem Friedhofe am Grab seines Kindes zusammen mit seiner Frau, die seine Zweifel und seine Hoffnungslosigkeit theilte. Da mußte ich ihm abermals von meinem Glauben, meiner Auferstehungsgewißheit reden, auch hier wieder vergebens. Denn einige Tage nachher sagte er plötzlich zu mir: Du, mit deinem Glauben ist es doch nichts. Gestern Abend war ich wieder auf dem Gottesacker und traf zwei Frauen, die hatten auch nicht viel Hoffnung wegen des Wiedersehens. Sie meinten auch, wo denn die vielen Millionen Toten hin sollten, wenn sie alle ewiges Leben hätten." Solche und ähnliche Bedenken regen sich in allen Ständen und auf allen Stufen religiöser Entwicklung. Wer kennt sie nicht alle die Fragen des grübelnden Verstandes? Immer wieder treibt das sehnsüchtige Herz die Einbildungskraft an, das Jenseits anschaulich auszumalen, und immer wieder kommt die ruhige Ueberlegung und zeigt die Widersprüche, mit denen alle Bilder des künftigen Lebens behaftet sind.

Die seelsorgerliche Behandlung hat dieser Art von Zweiflern gegenüber zwei Gruppen zu unterscheiden. Zu der einen sind die zu zählen, die ohne die nötigen religiösen Voraussetzungen in sich zu tragen, durch einen ans Herz greifenden Todesfall dahin geführt werden, die Frage nach der Beschaffenheit des Jenseits aufzuwerfen. Zu der anderen Gruppe gehören die, welche trotz eines mehr oder weniger entwickelten religiösen Lebens der verwirrenden Erwägungen des Verstandes nicht Herr werden können.

Bei der ersten Reihe von Zweiflern wird der Seelsorger zwar in vielen Fällen mit zarter Schonung auf die vorgelegten Fragen einzugehen haben, aber er wird im weiteren Verlauf bald Gelegenheit nehmen müssen, auf den tieferen Mangel des Innenlebens hinzuweisen. Er muß klarlegen, daß christliche Glaubensfreudigkeit nicht plötzlich im Herzen hervorgezaubert werden kann, sondern der Pflanze gleich Zeit zum Wachsen haben will. Und weiter ist zu betonen, daß die christliche Wahrheit ein Organismus ist, aus dem sich nicht nach Belieben ein Stück herausschneiden läßt, daß der Unsterblichkeitsglaube wie ein Zweig nur dann grünen und blühen kann, wenn er in innigster Verbindung mit

dem Stamme des durch Christus begründeten lebendigen Gottvertrauens bleibt. Solche Anregungen geben oft Anlaß zu den schönsten seelsorgerlichen Erfahrungen. Das einseitige sehnsüchtige Fragen nach dem Fortleben eines Verstorbenen entwickelt sich nicht selten zu einem aufrichtigen Verlangen nach Gott und göttlichen Dingen. Zu der Frage: Werde ich den Abgeschiednen wiedersehen? gesellt sich die tiefere: Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue? — Freilich auch an Beobachtungen ganz andrer Art fehlt es nicht. Der leichtlebige Sinn vergißt bisweilen schon nach wenigen Wochen die Trauer über den erlittenen Verlust, und mit der Trauer nimmt auch das sehnsüchtige Fragen ein Ende. Tod, Grab und Ewigkeit verschwinden aus dem Gesichtskreis. Die alte Gleichgültigkeit tritt an die Stelle des Suchens. Der Seelsorger ist überflüssig geworden.

Eine andre Behandlung als die erste Gruppe erfordert die zweite. Sobald ein wirkliches religiöses Leben als Fundament vorhanden ist, kann man denen, die durch Nachdenken über das Wie des künftigen Lebens in ihrem Glauben gestört sind, mit einem Hinweis auf Gottes Macht, Liebe und Leben entgegentreten. Im alten Testament wird erzählt, daß die durch giftige Schlangen schwer gefährdeten Israeliten der tötlichen Wirkung der Bisse entgingen, wenn sie zum Bilde der ehernen Schlange aufschauten. So müssen auch die durch Zweifel angefochtenen Menschen daran gewöhnt werden, ihre Augen von den verwirrenden und entmutigenden Eindrücken dieser Welt zu dem in Christus geoffenbarten lebendigen Gott emporzulenken. Je mehr sich die Seele in diesen Anblick vertieft, umso unschädlicher werden die Schlangenbisse der vielen herandringenden Bedenken; das helle Licht, welches Gottes Leben und Liebe ausstrahlen, läßt alle Dunkelheiten, welche über der Beschaffenheit des Jenseits lagern, als nichtig erscheinen.

Zugleich kann das Gemüt auch noch durch andre Erwägungen beruhigt werden. Man kann ihm zeigen, daß die Widersprüche, welche allen Ausmalungen des künftigen Lebens anhaften, kein Beweis gegen seine Wirklichkeit sind, da sonst auch die Existenz des gegenwärtigen Lebens angezweifelt werden müßte. Nur dem oberflächlich denkenden Menschen kann es verborgen bleiben, daß

das gegenwärtige Weltbild, wie es sich in Raum und Zeit darbietet, für den menschlichen Verstand im letzten Grunde etwas völlig Irrationales ist. Widersprüche finden sich in den elementarsten Grundlagen unsrer Anschauung. Unbefangen arbeitet die Naturwissenschaft mit dem Begriff des Atoms, der doch vor dem logischen Denken nicht bestehen kann. Warum verlangen wir nun vom Leben nach dem Tode etwas, was diese gegenwärtige Welt uns nicht einmal zu leisten vermag? Ist es nicht unbillig, das Jenseits nur glaubhaft zu finden, wenn über alles völlige Klarheit gegeben wird, während man die Rätsel des Diesseits so ruhig hinnimmt?

Die schlichten Hindeutungen auf die Liebe und Macht Gottes und auf die Unzulänglichkeit unsres Denkvermögens werden allerdings vielen suchenden Herzen nicht genügen. Viele Naturen haben das Bedürfnis, in ihrer Vorstellung vom künftigen Leben, über die festen Grundlinien hinauszugehen. Sie brauchen anstatt der einfachen Gewißheit, daß es durch Gottes Gnade für die Jünger Christi ein ewiges Leben giebt, ein anschauliches Bild dieser Hoffnung. Der Theologe wird solchem Verlangen, auch wenn es ihm persönlich fremd ist, in jedem Falle mit großer Schonung begegnen müssen. Anschauliche, farbenreiche Bilder sind für viele Menschen auf dem religiösen Gebiete eine Grundbedingung zur Entfaltung lebendigen Glaubens und freudigen Hoffens. Aus dem fünften Jahrhundert ist uns durch Cassian folgender interessante Zug überliefert: Serapion, ein Mönch von inniger Frömmigkeit, vernahm, daß gelehrte und angesehene Priester überzeugend darlegten, Gott habe keinen stofflichen Körper, keine äußere Gestalt, keine sinnlich wahrnehmbaren Organe. Der fromme Mönch hörte mit Aufmerksamkeit die vielen, der kirchlichen Ueberlieferung entliehenen Gründe an, und erklärte sich für überzeugt. Da standen alle Anwesenden auf und dankten Gott dafür, daß er den ehrwürdigen Mann der verderblichen Ketzerei der Anthropomorphiten entrissen habe. Doch siehe da! Mitten im Gebet wurde der unglückliche Greis, da er in seinem Herzen das Bild Gottes, zu dem er bisher zu beten pflegte, schwinden fühlte, von einer tiefen Unruhe ergriffen und in Schluchzen ausbrechend warf er sich auf den Boden und rief laut

weinend: Wehe mir, wehe mir! Sie haben mir meinen Gott weggenommen und jetzt habe ich niemand mehr, den ich erfassen, den ich anbeten und anrufen könnte. Diese Worte sind typisch für das religiöse Leben vieler Menschen; sie wollen auch bei der vorliegenden Frage wohl beachtet sein. Die rücksichtslose Zerstörung von Phantasiebildern kann leicht einen sehr bedeutenden Verlust an religiöser Innigkeit und Lebendigkeit zur Folge haben.

Indes bei aller Anerkennung und Schonung der persönlichen Bedürfnisse, muß der gewissenhafte Seelsorger doch scharf und klar die Grenzlinien vor Augen haben, welche das Notwendige und Gewisse von den rein individuellen Ausmalungen trennen. Wo phantastische Versuche, das Geheimnis der Zukunft zu enthüllen, mit dem Anspruch auftreten, sichere Glaubenswahrheiten zu bieten, da ist der Theologe verpflichtet, auf das Gefährliche solcher Unternehmungen aufmerksam zu machen. Wer als Pastor nicht nur Einzelne, sondern seinem Berufe gemäß die ganze Gemeinde vor Augen hat, muß darüber wachen, daß nicht durch christliche Absonderlichkeiten, welche sich mit dem Heiligenschein besonderer Erleuchtung und Gläubigkeit umgeben, nüchterne Christen geärgert werden. Wie oft müssen diese durch Predigten und Schriften über das Jenseits, wie durch Reden sogenannter erweckter Kreise den Eindruck erhalten, als gehöre zum Eintritt in die Reihen geförderter Christen vor allem ein die Kräfte des Durchschnittsmenschen weit überragendes Maß von Phantasie. Hier hat der Seelsorger unbedingt die Aufgabe, klärend zu wirken. Wendet er sich nur abwehrend nach links und läßt er die von rechts als die Auserwählten ihr Spiel treiben, so trifft ihn der Vorwurf Harnacks: „Um zehn nicht zu beunruhigen, werden hunderte abgestoßen, und um die Schwachen, die sich doch die Starken dünken, zu schonen, treibt man die Starken in die Wüste“.

Weit geringer als die Zahl der Zweifler, die durch das über dem Jenseits lagernde Dunkel gequält werden, ist die Zahl derer, die von wissenschaftlichem oder wenigstens wissenschaftlich angehauchtem Nachdenken aus zu Bedenken hingedrängt werden. Immerhin verdient auch diese geringere Schar eingehende Berücksichtigung. Im Laufe der Jahre kommt wohl für die meisten geistig regsamen

Jünglinge heutzutage der Zeitpunkt, in dem sie von den Resultaten der modernen Naturwissenschaft so überwältigt werden, daß ihnen die selbständige Würde des geistigen Lebens ganz in dem großen Mechanismus, der sich vor ihren Augen aufgethan hat, zu versinken droht. Aus solcher Geistesverfassung wachsen ganz von selbst Zweifel an einem Fortleben des Menschen nach dem Tode hervor. Die Abhängigkeit der geistigen Vorgänge von den materiellen zeigt sich so aufdringlich, daß ein Fortbestehen des seelischen Lebens nach dem Zerfall des leiblichen fast ausgeschlossen erscheint. Kann man doch beobachten, daß geistige Functionen sofort beeinträchtigt oder ganz gelähmt werden, sobald entsprechende Teile des Gehirns verletzt sind. So gerät das Wissen mit dem Glauben in einen Kampf, der oft lange hin und her schwankt. Wie soll sich der Seelsorger zu solchem Ringen stellen? Soll er, falls er zu Hilfe gerufen wird, auf wissenschaftliche Erörterungen eingehen, oder ablehnend antworten: Die Unsterblichkeit des Menschen läßt sich nicht beweisen, sie muß einfach geglaubt werden? Der erstere Weg ist offenbar der richtige. Der evangelische Theolog darf, wenn Ort und Zeit dazu passend sind, eingehenderen apologetischen Gesprächen nicht ausweichen. Falls er sich allzu schnell hinter die Forderung zurückzieht: Glaube nur, wird er leicht den Verdacht hervorrufen, als könne sich die christliche Ueberzeugung nur durch grundlose eigensinnige Proteste des Herzens gegen die bessere Einsicht des Verstandes behaupten. Ein solcher Argwohn ist der gesunden Entwicklung des religiösen Lebens entschieden nachteilig. Doppelte Buchführung wird auf die Dauer Frische und Freudigkeit des Glaubens schädigen. Der Mensch ist ein einheitliches Wesen; daher darf der intellectuelle Factor in seiner Bedeutung für die Entfaltung einer selbständigen christlichen Ueberzeugung nicht unterschätzt werden. Wohl wird der Seelsorger bei gewissen Naturen allen Grund haben, mit Math. Claudius zu mahnen: „Zerbrich den Kopf dir nicht zu sehr; zerbrich den Willen, das ist mehr"; wohl wird es oft nötig sein, einseitigen Verstandesmenschen zuzurufen: Die letzte Entscheidung über die tiefsten Fragen des Menschenlebens steht nicht dem Denken allein zu; rein logische Schlußfolgerungen können nie bis zum Kern unsres Daseins, nie bis zum Heiligsten

und Höchsten vordringen. Aber alle solche Hindeutungen entheben den Seelsorger der Mühe nicht, auf die wissenschaftlichen Bedenken der Zweifelnden einzugehen. Wer sein Amt als evangelischer Prediger in der Gegenwart recht verwalten will, muß fähig sein, Gemeindegliedern, die durch materialistische Bekämpfung des Unsterblichkeitsglaubens beunruhigt sind, als zuverlässiger kundiger Führer zu dienen. Wenn man unter mannigfachem Beifall vom evangelischen Theologen gefordert hat, daß er in den wichtigsten modernen wirtschaftlichen Fragen zu Hause sei, so kann man wohl mit noch weit größerem Rechte beanspruchen, daß er sich mit den wichtigsten allgemeinen Geistesströmungen seiner Zeit auseinandersetze. Jedenfalls dürfte das Letztere seinem besonderen Berufe mehr entsprechen als das Erstere. Ein moderner Seelsorger darf nicht vor materialistischen oder anderen Einwürfen gegen ein Fortleben nach dem Tode verlegen den Rückzug antreten. Eine Schwierigkeit ergiebt sich freilich bei dem Versuch wissenschaftlicher Auseinandersetzungen sehr häufig; sie liegt in dem Unvermögen vieler Zweifelnden, die Einwürfe wahrer Wissenschaft gegenüber den blendenden Gründen einer bloßen Scheinwissenschaft recht zu würdigen. Der Materialismus ist grade um seiner Oberflächlichkeit willen immer in einem gewissen Vorteil im Vergleich zu jedem gründlichen Beweisverfahren. Bei redlichem Bemühen von beiden Seiten jedoch läßt sich auch diese Schwierigkeit überwinden. Sobald die theologische und philosophische Durchbildung gründlich genug ist, wird auch die pädagogische Fähigkeit nicht fehlen, die große Münze akademischer Weisheit in kleine gemeinverständliche umzusetzen.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die Gründe, welche von materialistischer Seite gegen den Glauben an ein künftiges Leben vorgebracht werden, im Einzelnen zu prüfen und zu widerlegen. Nur Richtlinien für die seelsorgerlichen Lehrgespräche sind kurz anzudeuten.

Vor allem muß dem Zweifelnden gezeigt werden, daß es irrig ist, zu meinen, die Leugnung der Unsterblichkeit sei wissenschaftlicher als der Glaube daran. Dem modernen Wissensdünkel, der sich rühmt, die große Weltmaschine in ihrem Gefüge klar durch-

schaut zu haben, ist mit Ausführungen zu begegnen, wie sie sich z. B. in Paulsens Ethik (1. Aufl. S. 337 f.) schön und treffend finden. Dort heißt es: „In der That, man muß sagen, alle wissenschaftliche Forschung, so erstaunlich die Fortschritte sind, die sie in den letzten Jahrhunderten gemacht hat, ist soweit davon entfernt, das große Rätsel des Daseins aufgelöst zu haben, daß es vielmehr vor unsren Augen immer größer und wunderbarer geworden ist. Immer unermeßlicher hat sich die Tiefe, immer unerschöpflicher die Mannigfaltigkeit und Fülle der Gestaltungen des Universums aufgethan . . . . . . Nicht ans Ende der Dinge führt den denkenden Menschen die Forschung, sondern zur Ahnung und Anerkennung der Ueberschwenglichkeit des Universums; nicht Hochmut, sondern tiefe und demütige Empfindung der eignen Kleinheit ist ihre Wirkung auf den, der mit reinem Geiste sich ihr hingiebt. Das ist das Gefühl, in dem Newton und Kant gelebt. Auch Göthe ist davon erfüllt."

Von solcher Basis aus wird vielleicht am fruchtbarsten mit den Zweiflern zu verhandeln sein, die durch den Einblick in die Errungenschaften moderner Wissenschaft berauscht und verwirrt worden sind. Die beliebten Versuche dagegen, durch eine bestimmte philosophische Seelenlehre die Unsterblichkeit wahrscheinlich zu machen, sind in der Seelsorge beiseite zu lassen. Fragliche Theorien dürfen Schwankenden nicht als scheinbar sichere Stützen angeboten werden. Sagt doch selbst Lotze: „Daß die Seele darum, weil sie der substanzielle und dauernde Träger der Erscheinungen unsres inneren Lebens ist, auch eine ewige, unvertilgbare Dauer als Vorrecht ihrer Natur besitzen müsse, — von der Sicherheit dieses Schlusses wird das unbefangene Gemüt sich nie überzeugt fühlen." Wer gar von den psychologischen Untersuchungen der neusten Zeit Kenntnis genommen hat, wird doppelt vorsichtig sein im Vertrauen auf eine metaphysische Seelenlehre. Mit voller Absicht ist im Thema nicht vom Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele, sondern vom Zweifel am künftigen Leben die Rede. Für den auf der Bibel fußenden Theologen ist die Lehre von einer der Seele an sich zukommenden Unsterblichkeit nicht minder problematisch als dem modernen Philosophen.

Doch nicht nur vom Standpunkt der mechanischen Weltanschauung aus erheben sich Zweifel, auch auf idealistischem Boden können Bedenken gegen den Glauben an ein Fortleben entstehen; in gebildeten Kreisen finden sie sich nicht selten in der Form eines abstracten Moralismus. Der christliche Glaube erscheint auf diesem Standpunkt als ein Erzeugnis des Egoismus; mit diesem, sagt man, muß auch jener überwunden werden. Das Gute will um des Guten, nicht um künftigen Lohnes willen gethan sein. Der edle Mensch findet seinen Lohn in sich selbst. An dem Bewußtsein der Unsterblichkeit fehlt es dabei nicht. Der moralische Mensch lebt in seinen Werken fort; ihn befriedigt der Gedanke, daß er ein nützlicher Mitarbeiter an dem Werke der Menschheit gewesen ist. Er beherzigt das Wort Schillers: „Vor dem Tode erschrickst du, du wünschest unsterblich zu leben? Leb im Ganzen, wenn du lange dahin bist, es bleibt!"

Woran fehlt es wohl denen, die sich durch solche Gedankengänge irre führen lassen vornehmlich? Unzweifelhaft an einer rechten Schätzung des Persönlichen, des Individuellen. Man muß ihnen gegenüber vor allem den Grundsatz geltend machen: „Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff, noch weniger die allgemeine Idee, sondern der lebendige persönliche Gott und die Welt persönlicher Geister. Sie allein sind der Ort, in welchem es Gutes und Güter giebt." Die Moral nimmt sofort eine andere, und zwar niedrigere Gestalt an, sobald klarbewußt mit der Ueberzeugung gebrochen wird, daß der einzelnen Persönlichkeit eine ewige Bedeutung zukomme. Für ein Abstractum kann sich der Mensch nicht dauernd begeistern. Der philosophische Gedanke des Menschheitsganzen ist nicht geeignet viele aufopferungsvolle Thaten zu erzeugen. Es ist angesichts moderner Ideen vom künftigen Schicksal der Erde ein leidiger Trost, mit Schiller zu sprechen: „Leb im Ganzen, wenn du lange dahin bist, es bleibt." Du Bois Reymond hat seiner Zeit sehr lebhaft und anschaulich darzustellen versucht, wie auf der allmählich vereisenden Erde die letzten Menschen als Eskimos bei trüber Thranlampe ihr trauriges Dasein beschließen würden. Mit welchem Hochgefühl mögen diese Ueberreste der Menschheit beim Anblick der zu-

nehmenden Eisberge und der abnehmenden Existenzfähigkeit der Menschen das Wort einander zurufen: „Leb im Ganzen, wenn du lange dahin bist, es bleibt!" Wahre Sittlichkeit erfordert doch zu viel selbstverleugnende Kraft, als daß sie sich auf dem Grunde einer Weltanschauung aufbauen könnte, die Steine statt Brot, vage Tröstungen statt lebendiger, herzerhebender Hoffnungen bietet. Was aber den Vorwurf der Lohnsucht angeht, so wird jeder evangelische Christ mit dem Verfasser der Schrift: „Im Kampf um die Welt-Anschauung" antworten können: „Ich kann mir nicht vorwerfen, daß mein Glaube der Lohnsucht entsprungen sei. Ich weiß, daß er nichts andres ist, als die notwendige Folgerung meines Geisteslebens, dessen ich gewiß sein muß, wenn ich wirklich leben will. Ich glaube, um menschlich leben zu können ..... Ich habe mich gläubig an das Herz der ewigen Liebe geworfen und ich bin da zu mir selbst gekommen. Wie kann ich denken, daß ich mich wieder verlieren werde? Ich kann nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Habe ich gewagt, an Gott und dadurch an mich selbst zu glauben, so muß ich auch an ein ewiges Leben glauben."

Noch eine Frage bedarf zum Schluß der Erörterung: Welcher Gebrauch läßt sich in der Seelsorge Zweifelnden gegenüber von der Thatsache der Auferstehung Jesu Christi machen? Wird es gelingen, durch den Hinweis auf die gute geschichtliche Beglaubigung dieses Ereignisses schwere Bedenken gegen ein Fortleben nach dem Tode zum Schweigen zu bringen? In einzelnen Fällen ist das nicht ausgeschlossen. In der Regel aber wird der erwartete Erfolg gewiß ausbleiben. Ein moderner Mensch wird nur dann vom Sieg Christi über Tod und Grab überzeugt werden, wenn er an der ganzen Person Jesu die Erfahrung gemacht hat, daß in ihr Kräfte des ewigen Lebens wohnen. Wo ein solcher Eindruck fehlt, wird man sich vergeblich bemühen, einen Zweifelnden von der Glaubwürdigkeit der biblischen Auferstehungs-Berichte zu überzeugen. Wäre uns die Auferstehungsgeschichte völlig isoliert überliefert, würde wohl kein kritisch gestimmter Christ der Gegenwart bereit sein, ihr auch nur den geringsten Glauben zu schenken. Erst aus dem Blick auf das einzigartige Gesamtbild des Lebens

Jesu und seiner nachfolgenden Wirkungen erwächst uns die freudige Gewißheit: Jesus lebt und wirkt in Ewigkeit. Und in diesem Zusammenhange wird dann auch weiter das Bekenntnis laut: „Jesus, er mein Heiland lebt, ich werd auch das Leben schauen." Die isolierte Verwertung der einzelnen Thatsache der Auferstehung ist demnach in der Seelsorge an Zweifelnden zu vermeiden. Das Operieren mit Lehrstücken, die aus dem Zusammenhang herausgerissen sind, kann für Augenblicke blenden und beschwichtigen, dauernd beruhigen kann es nicht.

Weit vorsichtiger noch muß mit den Hinweisen auf rätselhafte Seelenerscheinungen im Seelenleben verfahren werden. Gerade weil die Masse mit besondrer Vorliebe nach Schriften greift, die von den unaufgeklärten Seiten des menschlichen Geisteslebens handeln, darf der Seelsorger solche Neigungen nicht bestärken. Er muß vielmehr mit aller Nüchternheit und allem Nachdruck immer wieder an den alleinigen festen Grund des Unsterblichkeitsglaubens erinnern: an die Liebe des persönlichen lebendigen Gottes, wie sie in Christus offenbart ist. Keine spiritistische, oder ähnlich geartete Geheimniskrämerei ist geeignet, geängstete und schwankende Gemüter über die Schrecken des Todes zu erheben und mit gewisser Zuversicht des ewigen Lebens zu erfüllen. Das vermag nur der gerade, unverrückte Blick auf den, der alles Lebens Urquell ist. Den offnen Zugang zu dieser Lebensquelle soll der Seelsorger nicht durch ungewisse und phantastische Erwägungen versperren lassen, oder gar selbst versperren. Unser Amt fordert auch bei der Arbeit an den Zweifelnden, daß wir selbstverleugnend genug sind, um interessante Speculationen der allein segensreichen Darlegung des schlichten Christenglaubens opfern zu können.

Auf schnelle Erfolge wird freilich auch der tüchtigste Seelsorger nicht rechnen dürfen. Während die Predigtthätigkeit leicht äußerlich blendende Resultate zeigt, wirkt die seelsorgerliche Arbeit zunächst mehr demütigend. Doch alle Mißerfolge, alle niederschlagenden Eindrücke dürfen nicht entmutigen. Im letzten Grunde ruht auf keiner Arbeit so viel Segen, wie auf der, die still und treu am Einzelnen gethan wird.

Glaube und Individualität.

Von

Lic. Dr. Martin Schian,
Pfarrer in Dalkau.

Die Ausführungen meines im Jahrgang 1897 dieser Zeitschrift abgedruckten Vortrages über den Einfluß der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung[1]) hatten einen doppelten Zweck. Einen ausgesprochenen, wissenschaftlichen: sie sollten für die Individualität mehr Berücksichtigung in der dogmatischen Wissenschaft fordern. Einen zweiten, nicht besonders ausgesprochenen, praktischen: die Notwendigkeit gegenseitigen Tragens verschiedener Glaubensanschauungen sollte aufgezeigt und eben dadurch die Willigkeit zu diesem Tragen gefördert werden.

Mit Bezug auf jene wissenschaftliche Abzweckung hat Professor D. Drews im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift Widerspruch erhoben[2]). Mit Bezug auf die praktischen Konsequenzen der von mir vorgetragenen Gedankenreihen sind mir von anderer Seite gewichtige Bedenken geäußert worden. Es soll im Folgenden versucht werden, eine ohnehin geplante Fortführung[3]) jener Gedanken mit der Beantwortung dieser Einwände zu verbinden.

1.

Zunächst gehe ich auf die von Drews erhobenen Einwände ein. Der Satz, gegen welchen er sich vornehmlich wendet, ist der

1) S. 513 ff.
2) S. 134 ff. unter dem Titel: „Dogmatik oder praktische Psychologie?"
3) Ich verweise auf die Anmerkung 1897 S. 543.

folgende: In den Fragen der Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung muß die Dogmatik den Einfluß der Individualität bedeutend mehr als bisher zu seinem Rechte kommen lassen.

Hiergegen erhebt Drews Einspruch. Er meint, daß durch die Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit der Individualitäten die Aufgabe der Dogmatik total verschoben werde. Es sei nicht ihre Sache, auf die bunte Mannigfaltigkeit christlichen Glaubenslebens einzugehen. Vielmehr sei ihre Aufgabe, den christlichen Glauben in seiner vollkommenen Reinheit, in seiner Höhe und in seiner vollkommenen Gedankenausbreitung zu zeigen, einen Idealtypus zu schaffen, der sicher so nirgends existiert, der aber sehr wohl sich denken läßt. Meine Ausführungen seien zwar sonst richtig, gehörten aber nicht in die Dogmatik, sondern in eine neu zu gründende Disziplin der praktischen Theologie [1]).

Daß Ausführungen, wie jener Aufsatz sie bietet, auch für die von Drews geplante neue Disziplin der praktischen Theologie notwendig sind, will ich gar nicht bestreiten. Ich würde diese Disziplin bei ihrem Entstehen mit Freude begrüßen, denn ich pflichte Drews darin vollständig bei, daß sie eine Lücke ausfüllen würde; oder besser gesagt, daß sie die Anleitung zu der von jedem selbst auszufüllenden Lücke des Studiums geben würde. Ja, ich bin bereit, die genaueren Ausführungen jenes Themas, z. B. die Darstellung der verschiedenen individuellen Wege zum Glauben, dieser Disziplin zuzuweisen. Was ich an jener Stelle an Einzelausführungen bot, stand Alles im Dienst jener einen oben erwähnten These, die es beweisen sollte. Es kommt mir lediglich darauf an, gegen Drews festzustellen, daß *diese These eine für die dogmatische Wissenschaft äußerst wichtige ist.* Eine Verteidigung dieses Satzes darf doch wohl nicht bloß auf das Interesse der Fachmänner rechnen, sondern wegen ihrer Wichtigkeit auch in dieser Zeitschrift einen geringen Raum beanspruchen.

1. Drews ist geneigt, die Frage der Glaubens*gewinnung* in die *Ethik* zu verweisen, giebt aber doch zu, daß sie in die Dogmatik überhaupt gehöre [2]) (also wohl in die Dogmatik und

1) Vgl. Drews S. 138.

2) S. 139.

Ethik umspannende systematische Theologie). Ich lege darauf, ob Dogmatik oder Ethik ihr eigentliches Gebiet sei, hier kein Gewicht[1]), acceptiere also Drews' allgemeines Zugeständnis. — Drews polemisiert nun so, daß er nachzuweisen sucht, ich brächte die Dogmatik durch meine Forderung auf den Weg psychologischen Verfahrens, also ganz aufs praktische Gebiet. Letzteres liegt mir völlig fern, obwohl ich zugebe, daß ich einige ungenaue Ausdrücke gebraucht habe[2]), welche diese Auffassung begünstigten. Eine direkt praktische Aufgabe soll die Dogmatik nicht haben. Aber das ist auch nicht die Konsequenz meines Verfahrens, sowenig als es sich mit der Methode psychologischer Beobachtung deckt. Diese allerdings kann ich auch für die Dogmatik nur für schlechthin unentbehrlich halten[3]).

Ich möchte aber die Notwendigkeit der „Berücksichtigung" des Einflusses der Individualität in der Dogmatik zunächst auf anderem Wege zeigen. Drews giebt die Geltung dieses Einflusses zu, er giebt zu, daß von Glaubensgewinnung in der Dogmatik die Rede sei. Da erhebe ich die Frage, wie denn anders von ihr die Rede sein soll, als unter prinzipieller Anerkennung dieses Einflusses? Ob alle möglichen Mannigfaltigkeiten in der Dogmatik aufgezählt werden, wäre eine Sache für sich. Beschäftigt sich die Dogmatik aber überhaupt mit dieser Frage, so muß sie auch *prinzipiell* zur Anerkennung oder Leugnung dieses Einflusses Stellung nehmen. M. a. W.: Die These, welche ich aufgestellt, ist eine *dogmatische* These. Mag die Dogmatik einen Idealtypus geben wollen, mindestens muß man verlangen, daß sie anerkennt und ausspricht, daß, was sie giebt, nicht ein für jeden gültiges Schema, sondern eben ein Idealtypus sein solle. Diese Anerkennung aber habe ich vermißt. Daher meine Forderung. Daß ich sie mit Recht vermißte, habe ich nachzuweisen gesucht. Daß solcher Einfluß überhaupt besteht, habe ich des Weiteren nachzuweisen versucht. So durfte ich für das als richtig erkannte

1) Allerdings mache ich kein Hehl daraus, daß mir die Verweisung der Frage in die Ethik höchst willkürlich erscheint. Ich verlege sie durchaus in den prinzipiellen Teil der Dogmatik im engeren Sinn.

2) Vgl. Drews S. 139. 140.

3) Ich komme hierauf nachher zurück. Vgl. S. 175. 176.

Prinzip Anerkennung in der dogmatischen Wissenschaft fordern.

Genau dasselbe läßt sich folgern, wenn man die Glaubensgestaltung in Betracht nimmt. Es ist klar: Die Glaubensgestaltung, mindestens in ihrem Resultat, ist recht eigentlich das Gebiet der Dogmatik. Giebt man nun zu, daß die Individualität auf dieselbe bedeutenden Einfluß hat, so ist die einfache Folge, daß die Dogmatik das prinzipiell anerkennen, m. a. W. diesen Einfluß berücksichtigen muß. Wieder muß sie mindestens die Erklärung bieten, daß, was sie geben will, nur ein Idealtypus ist, kein alle verpflichtendes ausgeführtes System.

Drews scheint der Ansicht zu sein, daß die Dogmatik diese Anerkennung stillschweigend stets gegeben habe. Ich kann dafür einen Anhalt nicht finden. Weder in Bezug auf die Glaubensgewinnung noch in Bezug auf die Glaubensgestaltung. Bezüglich des ersten Punkts nimmt Drews besonders auf Herrmann Bezug [1]); ich kann dazu nur bemerken, daß Herrmann eine prinzipielle Anerkennung in dieser Richtung nicht giebt und daß mir sein Buch durchaus den Eindruck nicht macht, als sollte ein Idealtypus gegeben werden, der dem von mir gezeichneten Umfang des Einflusses der Individualität Raum läßt. Ebenso die anderen Darstellungen der Glaubensgewinnung. Jeder giebt einen Weg an; jeder hält den seinen für den richtigen, ohne den des Anderen als individuell berechtigt anzuerkennen. Höchstens findet sich das Zugeständnis, daß für manche ein anderer Weg passend scheint, doch dann werden diese Anderen ein wenig als abnorm betrachtet [2]). Bezüglich der Glaubensgestaltung — wo fände sich eine Dogmatik, welche prinzipiell jenes Recht der Individualität auf individuelle Bildung von Glaubensanschauungen anerkännte? Wo nicht vielmehr der Anspruch, eine für alle gültige Darstellung zu liefern? Wo die Bescheidung, einen Idealtypus mit freiem Raum für alle Individualitäten geben zu wollen? [3]).

1) Drews S. 142.

2) Dies scheint mir Kaehlers Stellung zu sein. Vgl. das über Kaehler 1897 S. 522 ff. Ausgeführte. Mag ein Ansatz zu dieser Anerkennung hierin gefunden werden, mehr ist es gewiß nicht.

3) Beispielsweise sei hier auf die Bestimmung des Begriffs der Dogmatik durch W. Schmidt in seiner Christlichen Dogmatik (1895 S. 1) hingewiesen.

Ich glaube also im Rechte zu sein, wenn ich, die Richtigkeit meiner Ausführungen über den Einfluß der Individualität vorausgesetzt, Berücksichtigung desselben mindestens durch seine Anerkennung von der Dogmatik verlange.

2. Das Bisherige wird noch deutlicher werden, wenn ich ein Weiteres hinzufüge. Es ist nicht bloß die grundsätzliche Anerkennung dieses Einflusses der Individualität in der Dogmatik zu vermissen, sondern die ganze Art der bisherigen Dogmatik zeigt, daß sie diesen Anspruch ausschließt. Drews sagt selbst[1]): „Allerdings ist der Fall denkbar, daß ihre (der Dogmatik) Formulierungen so eng gespannt sind, daß die konkreten Lebensverhältnisse darin nach keiner Seite Raum finden." Mir scheint dieser Fall bei allen Dogmatikern eingetreten zu sein. Er mußte eben eintreten, weil jene Anerkennung des Einflusses der Individualität nicht vorhanden war. Denn wenn man nicht unter dieser Anerkennung zugleich die individuelle Bedingtheit des eigenen Gebotenen zugiebt, bliebe nur der Weg, einen für alle Individualitäten passenden Idealtypus zu geben. Wer aber hat das gethan? Bezüglich der Glaubensgewinnung: Hat Herrmann einen Idealtypus geschaffen, der für Kaehlers Individualität Raum läßt? Oder umgekehrt? Geht nicht Schulze so weit in der Behauptung der einzigen Richtigkeit des eigenen Weges, daß er meint, Herrmann täusche sich über sich selbst? Herrmanns Weg schließt den doch auch individuell berechtigten Kaehlerschen aus;

Schmidt sagt: „.... Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens, wie er sich nach Inhalt und Zusammenhang im Bewußtsein des Darstellenden im wesentlichen Kontakt mit seiner Kirche reflektiert. Sie hat die Aufgabe, mit der Verständigung über diesen Glauben seine innere Einheit und seine so subjektive wie objektive Wahrheit zum überzeugend geschlossenen Ausdruck zu bringen." Da ist keine Rede von einem Idealtypus, der zur Darstellung gebracht werden soll. Vielmehr will Schmidt den Glauben schildern, wie er sich im Bewußtsein des Darstellenden reflektiert. Nicht aber als subjektive, sondern, wie ausdrücklich betont wird, auch als objektive Wahrheit. Damit ist vielleicht die Möglichkeit eines Irrtums zugegeben (vgl. „mit der Verständigung über diesen Glauben"), aber doch kühn für die ganze ausgeführte Dogmatik, wie sie aus dem Glauben des Darstellenden kommt, der Anspruch auf objektive Wahrheit, also auf Allgemeingültigkeit erhoben.

1) S. 138.

also ist er kein für alle Individualitäten Raum lassender Ideal-, sondern ein Individualtypus. —

Und bezüglich der Glaubensgestaltung: wo ist eine Dogmatik mit mehr traditioneller Glaubensgestaltung, die für die Glaubensgestaltung einer mehr skeptisch gerichteten Individualität Raum ließe? Wenn doch z. B. zu jener der Satz der Jungfrauengeburt gehört, zu dieser nicht, — wo ist eine Dogmatik, die als Idealtypus für beide Typen Raum ließe? Wo ist ein Idealtypus, der für individuelle Glaubensgestaltungen, wie die von Luthardt und von Pfleiderer, Raum böte?

M. a. W.: ein Idealtypus der Gewinnung und Gestaltung des Glaubens, der für alle berechtigten Individualitäten Raum ließe, würde absolut nebelhaft sein. Er dürfte über die allerallgemeinsten Grundrisse nicht hinausgehen [1]). Sowie der Dogmatiker irgend konkret wird, gerät er in den Individualtypus hinein. So hat denn auch die Dogmatik bisher keinen Idealtypus geschaffen, sondern lauter Individualtypen, nur leider mit dem Anspruche, daß dieser jedesmalige Individualtypus der für alle Individualitäten gültige sei. Dadurch wurde der Einfluß der Individualität schlechthin negiert. Daher meine Forderung, daß dieser Einfluß in der Dogmatik mehr als bisher zu seinem Recht kommen müsse.

3. Schon aus dem Gesagten geht hervor, daß ich Drews entgegentreten muß, wenn er der Dogmatik die Aufgabe zuweist, unter Nichtberücksichtigung des Individuellen einen Idealtypus zu geben, eine Darstellung des christlichen Glaubens in seiner Reinheit, seiner Höhe und seiner vollkommenen Gedankenausbreitung [2]). Hier liegt die tiefste Differenz zwischen Drews und meinen Sätzen. Denn hier handelt sichs um die Gesamtmethode der Dogmatik. Wie soll die Dogmatik ohne Berücksichtigung der individuellen Entwicklung dieser Aufgabe gerecht werden? Woher soll sie die Materialien zu jener Zeichnung des christlichen Glaubens in seiner Höhe und Reinheit nehmen? Drews scheint [3]) die Antwort zu

1) Oder aber — die Differenzen der Individualausgestaltungen müßten winzig sein. Sollte das der zugrundeliegende Gedanke sein?

2) Drews S. 136. 137. 3) S. 136. 139.

geben, daß diese Zeichnung „vom Wesen des richtig verstandenen christlichen Glaubens aus" geschehen solle. Giebt es eine andere Möglichkeit, dieses Wesen zu erfassen, als mittelst des individuellen Glaubens? Ich meine: Nein. Woher hätte man die Kraft, diesen Glauben in seiner vollkommenen Gedankenausbreitung aprioristisch zu zeichnen? Es weiß jeder zunächst nur sein eigenes Individuelles vom Glauben. Wenn man nicht auf die unfehlbare Schrift rekurrieren will, so giebts nur subjektive und darum nur individuelle Erkenntnis dessen, was zum christlichen Glauben gehört. Dann aber ists unmöglich, mit Drews ohne Berücksichtigung des Individuellen jenen Glauben zu zeichnen.

Nun muß freilich die Dogmatik — darin stimme ich Drews[1]) bei — möglichst über das Individuelle hinauszukommen suchen. Wollte sie das unter Ignorierung der individuellen Mannigfaltigkeit thun, so würde sie sich notwendig beim Mangel aprioristischer Erkenntnis wieder in den Bann des einzelnen Individuums geben. Somit muß sie unter Berücksichtigung der individuellen Mannigfaltigkeit über das Individuelle hinauszukommen suchen. Sie setzt also Kenntnis dieser Mannigfaltigkeit voraus (ohne darum irgend eine praktische Disziplin zu werden) und hat die Aufgabe, aus derselben möglichst das Allgemeine, objektiv Wahre herauszuschälen. Sonach wird klar, daß ich der Dogmatik allerdings den psychologischen Weg vorschlage[2]), aber nur als Vorbedingung. Sie soll mit seiner Hülfe darzustellen suchen, was am christlichen Glaubensgehalt objektiv richtig ist. Diese Differenz beruht darauf, das Drews und ich der Dogmatik verschiedene Quellen zuweisen.

Kann aber so der Dogmatiker die individuelle Mannigfaltigkeit des Lebens schlechthin nicht entbehren, so hatte ich alle Veranlassung, Berücksichtigung des Einflusses der Individualität in der Dogmatik zu verlangen.

Ich glaube, im Vorigen auf die wichtigsten Einwendungen Drews' eingegangen zu sein. Noch möchte ich ausdrücklich betonen, daß ich sogar auf Grund meiner Ausführungen zu Punkt 3

1) S. 137.

2) Siehe S. 172.

nicht die ausgedehnte Behandlung der verschiedensten Typen der individuellen Mannigfaltigkeit des Glaubenslebens in der Dogmatik fordere, sondern nur ihre Berücksichtigung. Die Darstellung derselben aber ist die unentbehrliche Vorbedingung auch für die Dogmatik. An der Wichtigkeit derselben für die praktische Theologie ändert das nichts. Aber um dieser Wichtigkeit willen darf die unermeßliche Wichtigkeit dieser Darstellung für die Dogmatik nicht geleugnet werden.

2.

Ganz anderer Art, aber sicher nicht minder gewichtig sind die Bedenken, welche sich von praktischen Gesichtspunkten aus gegen die Ausführungen jenes Aufsatzes richten. Sie betreffen beide dort verhandelten Fragen, sowohl die der Glaubensgewinnung wie auch die der Glaubensgestaltung. Ich möchte zuerst gesondert die auf den ersten Punkt sich beziehenden besprechen.

Je nach der Individualität des Charakters wie nach der Individualität der äußeren Situation sind verschiedene Wege der Glaubensgewinnung berechtigt. Berechtigt ist so gut Herrmanns wie Kaehlers Art. Berechtigt sind noch viele andere denkbare Arten. Wenn nur jeden sein Weg zum Glauben führt!

Hier entsteht zunächst eine Frage. Ob denn nicht manche dieser Wege, die schließlich auch zum Glauben führen, Umwege[1]) gewesen sind? Es geht ein Christ durch Zweifel hindurch, weil er suchend kein Festes am Christenglauben meint finden zu können. Ein kundiger Hinweis aus erfahrenem Mund auf das feste Fundament des Glaubens hätte ihm die Zweifel ersparen können oder sie doch verkürzen können. Ist er nicht einen Umweg gegangen? — Ein Anderer ist in der Predigt hundertmal auf den erhöhten Christus verwiesen worden. Er hat mit diesem in Gemeinschaft zu kommen gesucht. Es ist ihm erst dann gelungen, als sein Blick auf den Menschen Jesus gelenkt wurde. Ist er nicht auf Umwegen zum Ziel gekommen?

1) Vgl. Martin Schulze Christl. Welt 1897 Sp. 340.

Ich leugne nicht, daß es solche Umwege giebt. Nicht jeder Weg, den einer wirklich geht, ist der kürzeste, auch nicht in der Glaubensgewinnung. Es wird auch wohlgethan sein, durch Unterweisung und persönlichen Beistand jeden den möglichst geraden Weg zu führen. Wer es kann, soll so helfen, Umwege zu vermeiden. Aber die individuelle Mannigfaltigkeit der Wege der Glaubensgewinnung ist darum doch berechtigt. Mögen manche Wege Umwege sein: es giebt viele geraden Wege, die alle richtig sind, weil sie jeden nach der für ihn passenden Art zum Glauben führen. Allein dies hatte jener Aufsatz sagen wollen. Und es wird gut sein, zu betonen, daß auch das Bestreben, Suchenden bei der Vermeidung von Irrwegen zu helfen, am allermeisten auf Umwege führen würde, wenn es nicht, sich nach den Individualitäten richtend, jedem den für ihn richtigen Weg weisen wollte, sondern wenn es alle nach Herdenart einen und denselben Weg treiben wollte.

Aber die viel gewichtigeren Einwendungen bleiben noch zu erledigen. Sie erklären die Anerkennung der Gleichberechtigung so sehr verschiedener Wege der Glaubensgewinnung für praktisch bedenklich. Mir scheint, daß sie einen doppelten Ausgangspunkt nehmen: die Theorie von der individuellen Gleichberechtigung scheint den Grund des Glaubens zu erschüttern und das Ziel der Glaubensgewinnung zu verrücken.

Nämlich: Als berechtigt erklärt jene Theorie sowohl den Weg über den „geschichtlichen" Jesus im Herrmannschen Sinn als auch über den „lebendigen" Christus im Kaehlerschen Sinn. Daneben noch — vielleicht ungezählte — andere Wege. Zugegeben, daß alle diese Wege zum Glauben führen, — vermögen sie auch zu einem festen Glauben zu führen? Muß man nicht vom Herrmannschen Standpunkt aus sagen, daß jemand, der den „lebendigen" Christus erfaßt habe, darum noch nicht das in allen Zweifeln festbleibende Fundament, den geschichtlichen Christus als Grund unseres Glaubens, erfaßt habe[1]? Muß man nicht vom Kaehlerschen Standpunkt aus behaupten, daß, wer auf Herrmannschem

1) Vgl. besonders Herrmanns Aufsatz in dieser Zeitschrift 1892.

Wege zum Glauben gekommen sei, noch nicht den tragfähigen Grund des Glaubens erfaßt habe [1])? Endlich: Scheint nicht, indem mehrere Wege für gleichberechtigt erklärt werden, jeder einzelne dadurch an Wert zu verlieren?

Vom Herrmannschen Standpunkt aus lautet der Einwand genauer so: Mit der Entstehung des Glaubens ist seine Fundamentierung untrennbar verbunden. Der „geschichtliche" Christus, das innere Leben Jesu, welches uns zum Glauben hilft, giebt uns auch einen, ja den einzigen wirklich tragfähigen Grund für unseren Glauben, — einen Grund, der auch in Zweifeln und Anfechtungen, wie sie keinem modernen Menschen erspart bleiben, standhält. Wer auf anderem Wege als durch diesen „geschichtlichen Christus" zum Glauben käme, hätte diesen Grund nicht unter den Füßen, hätte keinen Halt in Zweifeln; denn er hätte die überwältigende Macht des inneren Lebens Jesu so nicht gespürt.

Gegen diese Einwendungen kann ich Herrmanns eigene Worte anführen. Herrmann sagt: „Wir verkennen nicht, daß es eine Anfangsstufe des Glaubens giebt, bei der nicht die Anschauung der Person Jesu selbst, sondern die Zeugnisse des von ihm ausgegangenen Geistes den Menschen emportragen. Aber Bestand kann ein solcher Glaube nur dann haben, wenn er schließlich doch zu der Erkenntnis kommt, daß der unzerstörbare Grund seiner Zuversicht die Wirklichkeit der Person Jesu ist [3])". M. a. W.: Hat man nicht auf dem Wege zum Glauben den tragfähigen Grund des Glaubens kennen gelernt, so ist es darum noch nicht richtig, diesen Weg deshalb für falsch zu erklären. Der Christ kann zu der rechten Erkenntnis von der alleinigen festen Tragfähigkeit der Wirklichkeit der Person Christi auch von der anderswie gewonnenen „Anfangsstufe des Glaubens" aus gelangen. Es muß nur kräftig und mit allen Mitteln darauf hingewirkt werden, daß jeder, auch der auf Kaehlersche oder andere Art zum Glauben Gelangte, auf den festen Grund, den „geschichtlichen" Christus, deutlich hin-

1) Vgl. M. Schulze, Das Wesen des Christentums 1897. S. 34.
2) Ztschr. f. Th. und K. 1892 S. 246.
3) Von mir gesperrt.

gewiesen wird. Sein Weg zum Glauben aber ist berechtigt gewesen, wenngleich ihm die Erkenntnis jenes Fundaments noch gefehlt hat [1]).

Also auch wer, auf Herrmanns Standpunkt stehend, den „geschichtlichen Christus," die Wirklichkeit des Menschen Jesus, das innere Leben Jesu für den allein tragfähigen Grund des Glaubens erklärt, kann gegen die Anerkennung der Gleichberechtigung individuell verschiedener Wege der Glaubensgewinnung von dieser seiner Ueberzeugung aus nichts einwenden. Er wird nur die Forderung ausreichender Fundamentierung der Glaubensüberzeugung (durch Rückgang auf den Menschen Jesus) an die Forderung der Glaubensgewinnung anreihen müssen.

Vom Kachlerschen Standpunkt aus würde der Einwand gegen die Gleichberechtigung aller individuell verschiedenen Wege so lauten: Nur der lebendige Christus ist der tragfähige Grund des Glaubens. Der gegenwärtig wirksame Heiland „ist der Grund der christlichen Kirche und des christlichen Glaubens und damit der christlichen Religion und er wird es bleiben. Nur im Blick auf ihn und in der gläubigen Beziehung auf ihn, den Lebendigen, können wir unserer Kindschaft versichert sein" [2]). Wer aber etwa auf Herrmannsche Art zum Glauben kommt, hat dieses Fundament, den lebendigen Christus nicht erfaßt, ist darum nicht in der Lage, einen gewissen Grund seines Glaubens zu haben.

Die Antwort auf diesen Einwand ist leicht. Man kann sich einfach darauf zurückziehen, daß auch der auf dem Wege über den geschichtlichen Jesus, wie Herrmann ihn versteht, gewonnene Glaube doch zu dem lebendigen Christus führt. Das zeigen deut-

1) Ich benütze diese Gelegenheit, um mit Nachdruck auf die oben zitierte Stelle aus Herrmanns Aufsatz „Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens" aufmerksam zu machen. Dieselbe räumt hinsichtlich der Entstehung des Glaubens der Individualität weit mehr Freiheit ein, als — soweit ich weiß — irgend eine andere Stelle bei Herrmann. Um so interessanter ist, daß er auch an dieser Stelle das, was durch die „Zeugnisse des von Jesus ausgegangenen Geistes" bewirkt ist, nicht Glauben nennt, sondern eine Anfangsstufe des Glaubens. Das nimmt freilich jener Anerkennung individueller Wege wieder viel von ihrem Werte.

2) M. Schulze a. a. O.

lich genug die entsprechenden Ausführungen in Herrmanns „Verkehr des Christen mit Gott." Man kann aber anderseits auch dem Einwand entgegenhalten, daß es ein Irrtum sei, den lebendigen Christus als unerschütterlichen Grund für den Glauben zu bezeichnen. Für Individualitäten, welche über den Menschen Jesus zum Glauben kommen, sei ganz deutlich nicht der erhöhte Christus das a priori Gewisse, sondern erst das im Glauben Gewonnene und aus Glauben Geglaubte. Für sie sei das Gewisse eben nur das innere Leben Jesu. M. a. W.: auch der „feste Grund" des Glaubens kann wohl individuell verschieden sein; darum darf einem Wege der Glaubensgewinnung die Berechtigung noch nicht abgestritten werden, weil er manchen noch nicht zu dem festen Grund zu führen scheint. Wenn er nur die zu solchem führt, die ihn gehen!

Und schließlich: Gerät etwa alles ins Schwanken? Fast scheint es: Jeder der gangbaren Wege zum Glauben ist doch mit bestimmten Vorstellungen verbunden. Der eine mit der Vorstellung von dem erhöhten, lebendigen Gottessohn, der andere mit der Vorstellung von dem reinen Menschen Jesus, andere mit noch anderen Vorstellungen. Jeder geht seinen Weg, weil ihm die andern Wege nicht gangbar, die mit ihnen verbundenen Vorstellungen nicht richtig erscheinen. Alle diese Wege für richtig erklären heißt alle damit verbundenen Vorstellungen für richtig erklären. Das aber heißt, da diese sich widersprechen, Alles ins Schwanken bringen.

Ich halte diese Folgerungen doch nicht für zutreffend. Die Vorstellungen, welche mit den Wegen der Glaubensgewinnung verbunden sind, widersprechen sich keineswegs durchweg. Wenn anders Glaube auf diesem Weg gewonnen wird, d. h. wenn ein persönliches Vertrauensverhältnis zu dem lebendigen Gott auf diese Art zustande kommt, so muß jeder dieser wirklich gangbaren Wege eine Berührung mit Gott in sich schließen. Gewiß garantiert diese Berührung mit Gott nicht die Richtigkeit aller Vorstellungen, welche sich mit diesem Wege verknüpfen. Wo z. B. die Predigt von dem gekreuzigten, leibhaftig auferstandenen, erhöhten Gottessohn Glauben gewirkt hat, ist damit nicht die objektive Richtigkeit aller eingeschlossenen Vorstellungsmomente

(Gottheit Christi, leibliche Auferstehung, gottheitliche Erhöhung) verbürgt, — sowenig gerade diese Vorstellungen das den Glauben bildende Moment abgegeben haben. Aber es ist verbürgt die Gewalt der Person Christi, welche zu solcher Predigt aus reiner Ueberzeugung bringen kann, die Macht der Liebe des lebendigen Gottes, welche diesen gewaltigen Christus schuf. Diese Gewalt der Person Christi, in welcher die Macht göttlicher Liebe sich offenbart, ist das in allen Vorstellungen vorhandene Wahre, das den Glauben Bewirkende, das die Menschen Gewinnende. Wo ein Mensch zur persönlichen Berührung mit dieser Macht kommt, wird er manche Vorstellungen, die ihm als Stützen gedient, gern preisgeben: die Hauptsache steht ihm fest. Er ist nicht berechtigt, zu sagen, daß Alles wanke, wenn ein Christ mit Hilfe anderer Vorstellungen zum Glauben kommt als der andere. Er ist nur berechtigt, zu sagen: Wo die Möglichkeit vorliegt, daß nicht alle Vorstellungen eines Weges der Glaubensgewinnung richtig sind, bleibt doch die Thatsache, daß auch mit solchen Vorstellungen Gottes Liebe in Christus in packender Gewalt gepredigt ist.

Und über das Alles hinaus führt die Erwägung: Wer giebt objektive, endgültige Entscheidung über die Richtigkeit solcher Vorstellungen? Statt Vorstellung hart an Vorstellung stoßen zu lassen, statt sie mit einander in Widerspruch zu bringen, sollten wir uns bescheiden: vielleicht liegt in diesen Stücken die Wahrheit über unser Erkennen hinaus? —

Die Bedenken gegen das Recht der individuellen Wege der Glaubensgewinnung sind damit nicht zu Ende. Nicht bloß den Grund des Glaubens scheint jene These zu erschüttern: auch das Ziel scheint sie zu verrücken.

Das Ziel ist der Glaube. Was heißt Glaube? Daß alle genannten Wege zu einem Vertrauensverhältnis zu dem in Christo offenbaren Gott führen, giebt man vielleicht allseitig zu. Aber für manche ist Glaube noch etwas Anderes. Wenigstens verbinden sie mit diesem Glauben als notwendig die Anerkennung mindestens des „Wesentlichen" unter den Formeln des Apostolikums. Zu solchem Glauben, zu dem „biblischen" Glauben, zu kirchlichem Bekenntnisglauben führen nicht alle individuellen Wege. Nur

die Predigt vom ganzen biblischen Christus führe dahin[1]).

Ich gebe das ohne Weiteres zu, obschon sich Manches dagegen sagen ließe. Auch der Weg über den geschichtlichen Christus nach Herrmannscher Schilderung kann doch zu solchem Glauben führen, wie Jene von rechts ihn wollen. Er hat sogar sicher schon manche dahin geführt. Man brauchte also nur zugestehen, daß der Herrmannsche Weg nur ein Anfangsweg sei, daß er einer Fortsetzung und Vollendung bedürfe — und man käme mit Jenen fast überein.

Aber dieses Zugeständnis hieße das Prinzip aufgeben. Der Herrmannsche Weg wäre dann kein Weg mehr, sondern eine für manche notwendige Vorstufe vor Betreten des Wegs. Wir aber halten fest, daß er wirklich zum Glauben führt, nicht bloß zu einer Anfangsstufe des Glaubens.

Wie dann jenem Einwurf begegnen? Indem man ihm die Wurzel abschneidet. Er geht vom falschen Glaubensbegriff aus. Von dem der kirchlichen Tradition. Woher nehmen die Gegner das Recht, den Glauben so mit Dogmatik zu vermischen? Wie kommen sie dazu, dem, dem Christus zu seinem Gott geholfen, den Glauben abzustreiten? Glaube ist persönliche Beziehung zu Gott; halten wir das fest, dann umschließt der Satz von der Gleichberechtigung der individuellen Wege, wie der erste Aufsatz ihn darlegte, keine Zielverrückung.

Ich gebe also rundweg zu: zur Orthodoxie führen nicht alle für berechtigt erkannten Wege. Manche davon schließen die Anerkennung von Christi göttlicher „Natur", übernatürlicher Geburt, leiblicher Auferstehung, gottheitlicher Erhöhung wenn auch nicht aus, so doch auch nicht ein. Ist Orthodoxie und Glaube identisch, dann erkläre man alle anderen Wege für Umwege, Irr-

1) Diese Meinung wird natürlich in den verschiedensten Nüancen vertreten. In viel feinerer Weise als die vulgäre Orthodoxie vertritt sie doch auch Kaehler, wenn schon ihm der Glaube nicht an einem christologischen Dogma hängt (der sogenannte historische Jesus u. s. w. 1. A. S. 26). Denn zu dem christlichen Glauben, wie er ihn versteht, gehört ein Bekenntnis zu dem ganzen biblischen Christus, dem Gekreuzigten, Auferstandenen, Erhöhten. (Ebenda S. 26. 30. 38 u. s. f.).

wege, höchstens für Uebungswege, Lehrwanderungen, einen Weg aber für den Weg. Ist aber der Glaube das, als was ich ihn bestimmte (auch Drews acceptiert diese Bestimmung [1]), dann gebe man ruhig zu, daß viele Wege zu ihm führen.

Der Streit um das Wesen des Glaubens, auf den die Sache hinausläuft, kann hier nicht ausgetragen werden. Nur das Eine noch vom Standpunkt der praktischen Bedenken: Sollte diese Bestimmung des Glaubens praktisch bedenklich sein? Vielleicht dann, wenn man zittert für Dogma und Tradition, für reine Lehre und kirchliches Bekenntnis. Aber nicht dann, wenn man neues Leben vor Allem haben will. Denn mit dem Leben im Geist hängt wohl der Glaube, der an Gott bindet, unlöslich zusammen, nicht aber notwendig der Glaube, der sich mit Ketten an Dogmen fesseln läßt.

3.

Es handelt sich des Weiteren um die praktische Bedeutung des Satzes von der Gleichberechtigung individuell verschiedener Ausgestaltungen des Glaubens. Hier scheint der Satz bedenkliche Konsequenzen zu haben. Sind alle individuellen Ausgestaltungen gleichberechtigt, dann scheint Gleichgültigkeit gegen die Art der Ausgestaltungen ebenso berechtigt. Berechtigt erscheint Glaubensgestaltung orthodoxen Schemas wie kritisch-freierer Stimmung. Berechtigt aber erscheint schließlich ebenso Glaubensgestaltung in evangelischen Gedankenreihen wie in katholischen Dogmen; die Unterschiede nicht nur der Richtungen in der evangelischen Kirche, sondern auch der Konfessionen in der Christenheit verlieren anscheinend ihre Bedeutung. Es liegt auf der Hand, daß mit diesen Folgen eine weitgehende Umwälzung im Leben der Christenheit verbunden sein müßte. Und ich stehe nicht an, die Folgen dieser Art allerdings für verderblich zu erklären. Die Unterschiede z. B. zwischen Protestantismus und Katholizismus für gänzlich irrelevant erklären, hieße dem Christentum den Todesstoß versetzen.

Ich bin aber der Ansicht, daß die oben angedeuteten Folgerungen keineswegs mit Notwendigkeit aus dem Satze folgen.

1) A. a. O. S. 136.

Der Einfluß individueller Geistesrichtung wie individueller Situation ist nachgewiesen und anerkannt worden. Ersterer wie letzterer beeinflussen die Vorstellungsbildung ganz immens. Wie stark der letztere wirkt, das ersieht man am besten aus der einfachen Thatsache, daß so wenige Menschen sich von der Konfession lösen, in die sie hineingeboren, in der sie erzogen sind. Notwendige Folge ist die Anerkennung individueller Berechtigung der Glaubensausgestaltung. Damit sollte und konnte aber nicht gesagt sein, daß es völlig gleichgültig sei, welche jener Ausgestaltungen etwa richtig und welche falsch seien; daß ihr Verhältnis zur objektiven Wahrheit irrelevant sei, eine objektive Wahrheit also überhaupt nicht gesucht zu werden brauche. Vielmehr sollte allein die Thatsache anerkannt werden, daß der einzelne Christ für gewöhnlich nicht durch frevelnde Willkür, sondern durch übermächtigen Einfluß individuell verschiedener Bedingungen zu seinen Glaubensvorstellungen kommt, zumal durch die Uebermacht der Umgebung, wie sich das im Hineinwachsen in die konfessionelle Besonderheit deutlich zeigt. Praktisch ist die weitere Folge, daß für gewöhnlich dem Einzelnen seine individuelle Entwicklung nicht als Fehler angerechnet werden darf. Auch ist es nicht ohne Weiteres berechtigt, die eigene Anschauung für richtig, die des Anderen für falsch zu erklären.

Die Frage nach der objektiven Richtigkeit der individuellen Glaubensvorstellungen ist damit nicht berührt. Vielmehr heischt diese Frage ganz gesonderte Erörterung. Denn gewiß giebt es eine Wahrheit. Ueber den Standpunkt Occams, wonach in der Philosophie falsch sein könne, was in der Theologie wahr ist, sind wir hinaus. Dann aber können differente Ausprägungen von Glaubensanschauung nicht gleichzeitig wahr sein. Mindestens eine von beiden ist vielmehr sicher falsch. Individuelle Berechtigung solcher Ausprägungen anerkennen heißt daher in keinem Fall ihre Wahrheit anerkennen. Solche Anerkennung würde einen Verzicht auf objektive Wahrheit bedeuten. Der Sinn jener Berechtigung ist dann aber auch nicht der, als käme es auf ein möglichst nahes Verhältnis der Glaubensanschauungen zur objektiven Wahrheit nicht an. Dieses Verhältnis vielmehr zu einem möglichst engen

zu gestalten, muß das beständige Streben jedes Christen bleiben.

Wenden wir das auf die besprochenen konfessionellen Unterschiede an. Für den Einzelnen ist seine Stellungnahme gewiß hochgradig individuell bedingt. In der Konfession, in welcher er erzogen wird, sieht er zunächst die Wahrheit. Damit ist diese Stellungnahme nicht bloß individuell begreiflich, sie ist auch individuell berechtigt, weil fast notwendig. Selbst dem Gebildeten, selbst dem Theologen pflegt z. B. auf katholischer Seite die Art der Erziehung und Bildung jede Möglichkeit zu nehmen, objektiv die Richtigkeit des Geglaubten zu prüfen.

Wer so urteilt, erklärt damit noch nicht den Katholizismus dem Protestantismus für gleichberechtigt. Er würdigt die individuellen Einflüsse, welche den Katholiken zu seiner Stellungnahme führen; er würdigt die besonderen Bedingungen, welche den Katholizismus zu dem haben werden lassen, was er ist. Aber er ist darum doch überzeugt, im Protestantismus der Wahrheit bedeutend näher zu stehen. Das lehrt ihn ruhige, objektive wissenschaftliche Betrachtung.

So wenig, wie in Bezug auf das Verhältnis der Konfessionen der Satz von der individuellen Berechtigung verschiedener Glaubensvorstellungen irgend praktisch Bedenkliches enthielt, so wenig ist das der Fall, wenn wir verschiedene Glaubensgestaltungen innerhalb des Bereichs evangelischen Christentums ins Auge fassen. Ich denke z. B. an eine Glaubensgestaltung im Sinn der kirchlichen Tradition und an eine solche im Sinn freierer Richtung. Auch hier ist das, was jener Satz zunächst fordert, die Anerkennung individueller Berechtigung der Anschauungen. Wie der Protestant vom Katholiken, so soll auch der Orthodoxe vom Freiergerichteten (und umgekehrt) urteilen, daß allerhand individuelle Einflüsse ihn zu seiner Stellung gebracht haben. Jene Stellung des Protestanten zum Katholiken ist aber häufiger zu finden, als diese des „Orthodoxen" zum „Liberalen". Und doch ist letztere nur ein Analogon zur ersteren. — Und wie mit dem Urteil individueller Berechtigung der konfessionellen Stellung, so ist auch mit dem Urteil individueller Berechtigung der Glaubensanschauungsdifferenzen unter Evangelischen nicht die Behauptung

verbunden, daß die Feststellung der objektiven Wahrheit gleichgültig sei. Vielmehr bleibt dieselbe nach wie vor das zu erstrebende Ziel.

Nur ist hier noch eins zu bemerken: Während in den konfessionellen Fragen durch jahrhundertelange Verhandlung alles Material klargelegt ist, welches zur Beantwortung der Wahrheitsfrage dienen kann, während die Verhältnisse hier auch vielfach so klar und übersichtlich liegen, daß die Entscheidung nicht schwer fällt, ist in den Fragen, welche von verschiedenen evangelischen Glaubensanschauungen im Recht der Wahrheit sei, noch Alles im Fluß. Grund steht gegen Grund, Ansicht gegen Ansicht. Die Entscheidung erheischt mühsames Forschen der theologischen Wissenschaft. Diese darf diese ihre Aufgabe nie vergessen. Aber sie wird sie auch wahrscheinlich, weil selbst nicht ganz vom Individuellen unabhängig, nie ganz lösen können. Wie sollte, was so der Wissenschaft eine schwierige Aufgabe stellt, vom einfachen Christen schlechthin entschieden werden können? Unter diesen Umständen folgt aus der Anerkennung der individuellen Berechtigung verschiedener Glaubensvorstellungen auch der Verzicht darauf, schlechthin auf Grundlage persönlicher Ueberzeugung die Anschauungen des Anderen für falsch zu erklären.

Wenigstens sollte dieser Verzicht bei denen folgen, welche die geschilderte Sachlage überblicken, ohne doch selbst bei Aufdeckung der Wahrheit mitarbeiten zu können. Wer letzteres thut, wird zwar auch größte Vorsicht im Urteil anstreben müssen. Aber im Interesse wissenschaftlichen Fortschritts darf ihm ein Urteil über Wahr oder Nichtwahr zugestanden werden. Wer die geschilderte Sachlage — die individuellen Einflüsse, die Schwierigkeit der Wahrheitserforschung — nicht übersieht, an den tritt zwar auch die Forderung jenes Verzichts heran — der Verzicht selbst wird ihm gemeinhin zu schwer sein.

Praktisch Bedenkliches aber kann von diesem Gesichtspunkt aus an jenem Satz nicht gefunden werden.

Doch noch ein weiterer Gesichtspunkt fordert Beachtung. Wenn man verschiedene individuelle Glaubensausgestaltungen für berechtigt erklärt, — nimmt man damit nicht manchen Glau-

bensgedanken von großer Wichtigkeit ihren Wert, ihre feste Stellung?

Zum Beispiel: Es läßt sich eine Glaubensgestaltung denken, in welcher die Vorstellung von der Präexistenz Christi keine Stelle hat. Diese Vorstellung aber scheint praktisch wichtig — nicht als dogmatischer Lehrsatz, sondern als Ausdruck des Gedankens, daß die Welt von vornherein auf Christus und damit auf das Gottesreich angelegt ist. Wie nun, wenn dieser Gedanke fehlt?

Oder: die Präexistenz Christi erscheint als notwendiger Glaubensgedanke zur Festhaltung der göttlichen Gnade trotz menschlicher Sünde. Sie erscheint als notwendige Voraussetzung für den Gottes Zorn tilgenden Sühnetod Christi. Fehlt dem „Glauben“ nicht viel, wenn ihm dieser Gedanke fehlt?

Oder: eine Glaubensanschauung ist denkbar, welche die Vorstellung der Erwählung im Sinne des Paulus nicht kennt. Diese Vorstellung aber ist praktisch von höchster Bedeutung. Glaubenszuversicht und -Gewißheit können auf ihr ruhen. Und wenn siefehlt?

Oder: es fehlt einem Christen der Gedanke der gottheitlichen Regierung des erhöhten Christus. Dieser Gedanke aber ist hochgradig wertvoll, um dem Christen den Glauben zu stärken, daß er und alle Christen der fortdauernden Heilsregierung Christi gewiß sein dürfen. Wo er fehlt, scheint eine schwere Lücke zu entstehen.

Andere Beispiele lassen sich leicht herbeiziehen. Der Gedanke des persönlichen Bösen, der übernatürlichen Geburt Christi, der Gottheit Christi, der leiblichen Auferstehung Christi, des dauernden Eintretens Christi beim Vater, des persönlichen heiligen Geistes — und viele andere — alles das sind Vorstellungen von anscheinend großem praktischen Wert, welche doch sicher in manchen Glaubensanschauungen fehlen. Man könnte sich — so scheint es — zufrieden geben, wenn sie für unentbehrlich erklärt würden und den Glaubensanschauungen, welche sie nicht enthalten, das Zeugnis der Unvollständigkeit gegeben würde. Aber man scheint Glaubensanschauungen, welchen sie fehlen, nicht ohne schwere Schädigung christlichen Glaubenslebens für berechtigt erklären zu dürfen. Wie kann man Glaubensgedanken, in welchen der Inhalt des Glaubens auseinandergelegt ist, welche für das praktische Verhalten des

Christen von größter Bedeutung sind, für entbehrlich erklären?

Und doch verdient die Anschauung von der Berechtigung individuell verschiedener Glaubensgestaltungen diesen Vorwurf der Entleerung des praktischen Glaubens nicht. Es gilt nur zu beachten, was unter „Glaubensanschauungen" verstanden wird. Ich meine, zwischen Glaube einerseits und Ausgestaltung des Glaubens in Glaubensanschauungen anderseits muß scharf geschieden werden. Ich habe doch eine Grenze des Individuellen gezogen, eine in der Sache selbst liegende Grenze: über das Individuelle hinaus liegt der Glaube selbst, das persönliche Vertrauensverhältnis zu dem in Christus offenbaren gnädigen Gott. Gedanken, die nur eine Entfaltung des Inhalts dieses Glaubens sind, rechne ich nicht zu den — sekundären — Glaubensgedanken, sondern zum Glauben selbst. Zu ihm gehören sie wie die Blütenblätter zur Blüte. Diese Gedanken liegen damit ebenfalls über das Individuell-Verschiedene hinaus.

Konkret zu reden: der Christ hat in Christus Gott gefunden. Und zwar der sündige Christ den gnädigen Gott. Er hat zu diesem Gott, der ihm einmal in Christus offenbar geworden ist und nun in Christus offenbar bleibt, ein persönliches Verhältnis gewonnen: er verkehrt mit ihm. In diesem als „Glaube" bezeichneten persönlichen Vertrauensverhältnis liegt gewiß ein nicht mit ausgesprochener, doch bestimmt vorhandener Schatz von Ueberzeugung, Hoffnung, Zuversicht. Nicht bloß der allerprimärste Kerngedanke: „Mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht wert" gehört dazu, sondern noch andere. So die Empfindung von Gottes Reinheit heischender Heiligkeit; das Bewußtsein der Verpflichtung, dem damit gesteckten Ziele nachzujagen. Aber der Inhalt des Glaubens ist damit nicht erschöpft: die Gewißheit der göttlichen, persönlich erfahrenen Gnade hebt hinaus über die Welt des Elends zum Bewußtsein fröhlicher Gotteskindschaft; die Gewißheit der Liebe Gottes giebt die Zuversicht, in dieser allmächtigen Liebe über alle Hindernisse, welche die Zukunft bringt, hinauskommen zu können und hinausgehoben zu werden. Ebendamit verbindet sich notwendig die Ueberzeugung von der Untrennbarkeit des einmal geknüpften Bandes, ob auch

Tod und Hölle sich dazwischen stellen. Und im Blick nach rückwärts, — der freilich nur, insofern er für die Gegenwart Wert hat, dem Glauben eigen ist, — festigt sich die Ueberzeugung, daß Gott, was er gethan, auch gewollt habe, daß die Gewinnung des persönlichen Verhältnisses zu Gott beruhe auf der Erwählung göttlicher Liebe von Anbeginn.

Alle diese Gedanken[1]) rechne ich nicht zu der Ausgestaltung des Glaubens, sondern zum Glauben selbst. Von ihm sind sie nicht trennbar; sie bilden den Glauben; ohne sie würde kein Glaube da sein. Diese Glaubensgedanken werden also nicht dem subjektiv-individuellen Geschehen anheimgegeben; sie gehören zu dem, was jeder Christ haben muß.

Von diesen zum eigentlichen Glauben gehörigen Gedanken müssen die sekundären Glaubensanschauungen geschieden werden. So nenne ich Gedanken, welche nicht den Glauben bilden, sondern aus ihm gefolgert werden, welche sich aus allerhand Gründen um ihn herum krystallisieren. Diese Gedanken, wennschon sich in manchen ein praktisches Interesse kundgeben mag, sind doch mehr theoretisch. Sie sind – in wissenschaftliche Form gebracht — der eigentliche Tummelplatz der Dogmatik. Sie haben die meisten Dogmen für sich in Anspruch genommen; sie bilden auch den Hauptbestandteil der Bekenntnisse.

Es ist hiernach deutlich, welche Gedanken ich meine: Ansichten über die Person, Wesen, Naturen, Präexistenz, Geburtsart, Postexistenz Christi; über Person des heiligen Geistes, über die immanente Trinität, über Entstehung des Bösen, der Sünde: über die Möglichkeit der Sühne wie über ihre Notwendigkeit; über die Art göttlichen Eingreifens in die Weltgeschicke, über Ausgestaltung der nachirdischen Zukunft — diese und unzählige andere Ansichten zählen zu den „Ausgestaltungen des Glaubens."

Gewiß: auch sie hängen vielfach mit dem Glauben zusammen. Ist er nicht die Wurzel, der sie entsprossen sind, so hat er doch den Antrieb zu den meisten von ihnen gegeben. Infolge dessen verknüpft sich auch mit vielen von ihnen ein gewisses praktisches Interesse, z. B. mit den genauer ausgebildeten Gedanken über die

[1]) Obige Ausführung macht übrigens auf Vollständigkeit nicht Anspruch.

Art der Sühne der Sünde. Manchem wird es scheinen, als wäre eine Sühne nur eben in der Form möglich, die ihm vorschwebt. Ebenso z. B. steht es mit dem Gedanken der Präexistenz Christi. Gewiß wird es Manchen geben, der nur in dieser Vorstellung den Gedanken gesichert glaubt, daß Welt und Geschichte auf das Gottesreich angelegt sind und daß letzteres sicher auf den Sieg rechnen kann. Noch Anderen erscheint gewiß ohne den Gedanken der Präexistenz Christi Gottes Offenbarung durch ihn überhaupt nicht ausreichend gesichert. Und Aehnliches mehr.

Und trotz dieser gar nicht geleugneten Verknüpfung der Glaubensanschauungen mit praktischen Interessen kann ich doch eine Schädigung der letzteren nicht darin finden, wenn verschiedene solche Glaubensausgestaltungen als berechtigt anerkannt werden. Denn eben auch die Verknüpfung dieser Gedanken mit bestimmten praktischen Interessen ist nur individuell, wenn auch oft individuell notwendig. Allgemein gültig und allgemein notwendig ist sie nicht. Das gleiche praktische Interesse fühlt sich bei einem Anderen mit der Bildung andersgestalteter Glaubensgedanken befriedigt. Die gedankliche Ausgestaltung z. B. des Sühnegedankens und seiner Voraussetzungen, des Gedankens vom Opfer Christi und ähnlicher Anschauungen läßt so viele Möglichkeiten zu, daß sehr verschiedene Individualitäten in ihnen in sehr verschiedener Art die Befriedigung ihres praktischen Interesses — Versöhnung mit Gott — finden können. Es ist nun einmal so, daß hier, bei diesen gedankenmäßigen Ausgestaltungen, sehr oft dem Einen ausreichend scheint, was dem Andern nicht genügt, dem Einen annehmbar, was dem Andern unmöglich erscheint. Das praktische Interesse selbst wird durch die Anerkennung dieser Thatsache nicht im Mindesten geschädigt. Was ihm wertvoll erscheint, soll ihm nicht genommen werden. Nur daß von solchen, welche die Sachlage überschauen können, verlangt werden muß, daß sie zugeben, daß andere Individualitäten Befriedigung des gleichen Interesses in andersgestalteten Formen finden können.

Scheiden wir so zwischen dem, was zum Glauben als integrierender Bestandteil gehört, und zwischen dem, was der Einzelne,

gewiß oft auch praktischen Interessen nachgebend, zuweilen auch mehr im Interesse gedanklicher Fortspinnung des Erfahrenen, immer aber mit Zuhilfenahme rein gedanklicher Schlüsse, an Glaubensanschauungen ausbildet, so kann es nicht schwer fallen, dem Vorwurf der Beeinträchtigung praktisch-religiöser Interessen durch die Anerkennung der Berechtigung individuell verschiedener Glaubensgestaltungen entgegenzutreten. Das Hauptinteresse des christlichen Glaubens berührt dieser Satz nicht; die praktischen Interessen zweiter Ordnung, welche sich mit allerhand gedanklichen Ausspinnungen des Glaubens befassen, können ihre Befriedigung ohne Schädigung in individuell sehr verschiedener Art finden. —

Schließlich komme ich noch auf einen der genaueren Klarstellung bedürftigen Punkt. Der Satz von der Berechtigung individuell verschiedener Glaubensgestaltungen kann noch in der Richtung mißverstanden werden, als wolle er jegliche Einwirkung auf die fragliche Entwicklung des Einzelnen verbieten und damit für sakrosankt erklären, was doch häufig auf Irrtum beruht.

Dem ist nicht so. Oben[1]) ist schon angedeutet worden, daß es keineswegs dasselbe ist, verschiedene Glaubensanschauungen als berechtigt anerkennen und als richtig anerkennen. Unter sich widersprechenden Anschauungen kann nur eine richtig, wahr sein. Daraus ergiebt sich, daß nicht geleugnet werden soll, daß die individuelle Entwicklung zuweilen von der Wahrheit abführt. Und die Folge davon ist, daß eine Einwirkung auf die Entwicklung im Sinne der Wahrheit nicht ausgeschlossen ist. Wo z. B. mangelnde Konsequenz Irrtümer verschuldet, ist es wohlgethan, darauf aufmerksam zu machen. Eine Einwirkung im Sinne der Wahrheit ist somit durchaus nicht unmöglich gemacht oder für unberechtigt erklärt.

Es wird von dem hier vertretenen Standpunkte aus nur Eines dabei zu beachten sein. Diese Einwirkung, Belehrung darf nicht so gehandhabt werden, daß das Recht individueller, freilich individuell-konsequenter Anschauungsentwicklung vernichtet wird. Nur, wo von der individuellen Art des Andern aus Fehler vor-

1) S. 185.

liegen, darf auf Irrtum geschlossen werden. Nicht aber darf Einer dem Andern aufdrängen wollen, was zur Eigenart des Andern nicht im rechten Verhältnis steht.

4.

Es erübrigt, diesen Auseinandersetzungen einige Bemerkungen über die praktische Verwertung der verfochtenen These anzufügen. Besonders handelt es sich darum, welche Konsequenzen der Pfarrer aus der Anerkennung derselben zu ziehen haben würde. Ich begnüge mich hier mit wenigen Andeutungen.

1. Erstes unbedingtes Erfordernis für den Pfarrer — und zwar für alle seine Amtszweige — ist Kenntnis der Individualitäten und Kenntnis der individuellen Verschiedenheiten, die wirklich in Glaubensgewinnung wie in Glaubensgestaltung existieren. Also ist in erster Linie eine gewisse psychologische Begabung und ein Blick für das Wirklich-Vorhandene ihm not. Ich sage: psychologische Begabung, nicht: Studium der Psychologie. Gewiß kann letzteres erstere schärfen; doch sind beide verschiedene Dinge, und nur auf die erstere kommt es an. — Die Mannigfaltigkeit religiösen Lebens muß studiert werden. Wie nützlich in dieser Hinsicht die Verwirklichung der von Drews projektierten neuen Disciplin der Praktischen Theologie sein würde, läßt sich gar nicht ermessen. Nur, wer diese Mannigfaltigkeit einigermaßen kennt, ist in der Lage, im praktischen Leben praktisch wirken zu können.

2. Grundsätzlich muß ferner die Wirksamkeit des Pfarrers zumal im Unterricht und in der Predigt, als die Hauptsache nachdrücklich das bezeichnen, was allen gemeinsam ist: den religiösen Glauben, das persönliche Verhältnis zu dem lebendigen Gott. Sich selbst lediglich nach dem Vorhandensein dieses Glaubens zu beurteilen, muß die Predigt wie der Unterricht lehren. Auch bei Anderen diesen Glauben als innerstes Heiligtum zu werten, das nicht angetastet werden darf, muß jeder Christ beständig angewiesen werden.

3. Um so energischer aber muß jeder, auch der einfachste, mindest Gebildete, anderseits angehalten werden, innerhalb der gleichen Kirchengemeinschaft durchzuführen, was unter verschiedenen

Konfessionen längst üblich war; die weiteren Glaubensanschauungen des Einzelnen müssen als unter individuellen Einflüssen entstanden betrachtet werden. Keiner hat das Recht, derenwegen den Anderen zu verurteilen. Gewiß darf jeder seine Anschauung für richtig halten, gewiß darf er den Anderen zu überzeugen suchen, doch nie darf er von ihm andere Anschauungen verlangen, als Jenem nach seiner Individualität möglich sind.

4. Inbezug auf den Weg der Glaubensgewinnung insonderheit hat der Pfarrer alle Wege darzulegen. Niemand verwehrt ihm, den seiner Meinung nach gangbarsten am meisten zu empfehlen; aber im Unterricht wie in der Seelsorge hat er je nach individueller Lage und Anlage auf die verschiedenen möglichen Wege hinzuweisen.

5. Die eigenen individuellen, doch wissenschaftlich geläuterten Anschauungen in den peripherischen Dingen darf der Pfarrer Niemandem aufdrängen. Er darf sie aussprechen; oft wird er nicht anders können; aber er darf sie nicht als maßgebend hinstellen. Sucht er das Zentrale zu betonen, so ist das in der Predigt sehr wohl möglich. Im Unterricht scheints schwieriger. Auch hier darf er die eigene Glaubensausgestaltung nicht als maßgebend zu Grunde legen; der Stoff des Unterrichts — Katechismus wie Gesangbuch wie Bibel — nötigen ihn mit Recht, auch andere Anschauungen den Kindern klarzulegen. Wo er aber Verständnis, weil ähnliche Individualität, zu finden meint, darf ihm nicht verwehrt sein, auch die eigene Anschauung Anderen zu vermitteln.

Das sind wenige Andeutungen. Doch sie müssen genügen. Eins nur sollten sie zeigen: Fürs praktische Leben hat die Anerkennung der Berechtigung individuell verschiedener Anschauungen die eine Folge: Aller Nachdruck muß auf den Glauben fallen. Die Glaubensausgestaltung tritt in den Hintergrund.

So kommen schließlich auch diese Erwägungen dem Besten zu gut, was unsere Zeit errungen hat: der Förderung der Erkenntnis vom Wesen evangelischen Heilsglaubens.

Die geschichtliche Gewißheit und der Glaube an Jesus Christus.

Von

Lic. theol. **Eberhard Vischer,**
Privatdozenten in Basel.

Einleitung.

Vor uns steht als eine für Jedermann unbestreitbare Thatsache das Neue Testament. Und solange diese Thatsache besteht, solange wird auch die Frage gestellt: Was dünkt euch von Christus? Denn so verschiedenartig auch in Bezug auf Form und Inhalt die in dem Neuen Testamente zu einem Buche vereinigten Schriften sind, so macht sie doch nicht bloß das äußere Band, das sie zusammenhält, der Beschluß der Kirche, der sie zum neutestamentlichen Kanon vereinigt hat, sondern vor allem das gemeinsame Ziel, das sie verfolgen, zu Gliedern eines Ganzen[1]). Sie sind

[1]) Nichts liegt mir ferner als die Neigung, zu übersehen, daß das Neue Testament eine Vereinigung vieler an Werth und Inhalt sehr ungleichartigen Schriften und das Ergebniß eines langen und komplizierten Prozesses ist. Und gewiß hat, wer den Anfängen des Christenthums nachgeht, das Recht und die Pflicht, daran zu erinnern, daß der neutestamentliche Kanon ein Werk der katholischen Kirche ist, das er nicht unbesehen übernehmen darf, das ihn nicht verpflichten kann, die neutestamentlichen Schriften abgesondert von der übrigen zeitgenössischen Literatur zu betrachten. Vgl. G. Krüger, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte? 1895; Ders., Das Dogma vom Neuen Testamente, 1896; W. Wrede, Ueber Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentlichen Theologie, 1897. Aber die neutestamentlichen Schriften sind nicht nur als Quellen für die Geschichte des Urchristenthums Gegenstand der

Tendenzschriften, die den Satz: Jesus von Nazareth ist der Christ, als Wahrheit erweisen wollen. Sie wollen, wie es Einer der Verfasser ausdrückt, bezeugen: Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des einzigen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

Seitdem daß diese Frage gestellt, das Evangelium von Jesus dem Christ verkündigt wird, haben sich die Menschen, zu denen die Kunde davon gedrungen ist, gezwungen gefühlt, Stellung dazu zu nehmen. Und Unzählige haben in dem Zeugnisse von Christus die Hand Gottes gesehen, mit der er sie zu sich emporgehoben, in seine Gemeinschaft aufgenommen hat. Auf dem Grund des gemeinsamen Glaubens an Jesus als den Christus hat sich die christliche Religionsgemeinschaft zusammengeschlossen. Und bis auf den heutigen Tag bildet das feste Vertrauen auf die in Christus gewordene Offenbarung Gottes ein Band zwischen Anhängern der verschiedenen christlichen Gemeinschaften, das sie über die trennenden Schranken hinausweist und an den gemeinsamen Besitz und Ursprung erinnert [1]. Nach evangelischer Auffassung

wissenschaftlichen Untersuchung, sondern auch als Ursache einer Geschichte, die immer noch fortdauert. Eben so wichtig und berechtigt wie die Frage nach ihrer Entstehung ist die: welchen Einfluß haben sie ausgeübt und üben sie immer noch aus? Für den, der diese Fragen zu beantworten sucht, bleibt der Kanon, wie er auch entstanden sein mag, ein Ganzes. — Uebrigens thun auch die, welche der Entstehung der neutestamentlichen Schriften nachgehen, gut daran, nicht gänzlich zu vergessen, daß diese Frage historisch aus der anderen erwachsen ist, und daß ohne die Geschichte, welche die neutestamentlichen Schriften als zusammenhängendes Ganzes gehabt, den Einfluß, den sie als kanonische ausgeübt haben, das wissenschaftliche Interesse an der Entstehung der einzelnen Schriften wohl längst verschwunden wäre, und wir vermuthlich auch keine Geschichte der altchristlichen Literatur hätten.

[1] „In dem Punkte der persönlichen Bedeutung Christi namentlich hatte Ihnen, so zu sagen, die ganze theologische Welt und durch deren Mund das Bewußtsein der Wissenschaft wie der Kirche widersprochen; Sie hatten das Zeugniß der Weltgeschichte, sowohl in der Vergangenheit als in der Gegenwart, wider sich." C. Ullmann, Sendschreiben an Strauß in „Historisch oder mythisch?" 1838, S. 98.

ist es das entscheidende Merkmal des Christen, das was ihn allein zum Christen macht.

Unter den Bedenken, die diesem Glauben entgegentreten, dieses Vertrauen erschweren, ist eines, wenn auch den früheren Zeiten nicht gänzlich unbekannt, doch erst in der Gegenwart mit voller Schärfe geltend gemacht worden. Jesus Christus, auf den der Christ sein Vertrauen setzt, der für die christliche Gemeinde Gegenstand des Glaubens ist, ist zugleich eine Person der Vergangenheit und als solche Objekt der geschichtlichen Forschung. Ist somit nicht die Gewißheit dieses Glaubens abhängig von der geschichtlichen Gewißheit? Abhängig in der Weise, daß die geschichtliche Forschung je nach den Resultaten, zu denen sie gelangt, dem Glauben das nothwendige Fundament geben oder entziehen kann, daß das auf Christus gesetzte Vertrauen solange in Gefahr steht, seiner Grundlage beraubt zu werden, als nicht voraussetzungsloses, von den religiösen Erfahrungen des Christen unabhängiges Forschen zu festen, unumstößlichen, Jedermann einleuchtenden Resultaten gelangt ist?

Nicht bloß Gegner des christlichen Glaubens sind der Meinung, daß diese Frage bejaht werden müsse. Das beweist die Heftigkeit, mit der in weiten Kreisen jeder Versuch, an der hergebrachten Ansicht über den Verlauf der Geschichte Christi zu rütteln, abgewiesen wird. Aber selbst von Gegnern ist auch das Schiefe dieser Fragestellung erkannt worden.

Die Frage, inwiefern eine geschichtliche Persönlichkeit, geschichtliche Ereignisse Gegenstand des Glaubens sein können, ist gerade in jüngster Zeit viel verhandelt worden. Ich erinnere an die Arbeiten von Herrmann, Kähler, O. Ritschl, Reischle, Häring u. A.[1]. Es hängt dies einerseits mit der Bedeutung

[1]) Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 1886, 2. Aufl. 1892; Ders., Warum bedarf unser Glaube historischer Thatsachen? 1884; Ders., Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens. Zeitschr. f. Th. u. K. 1892; Ders., Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie, 1897; Kähler, Der sogenannte historische Christus und der geschichtliche biblische Christus, 2. Aufl. 1896; Otto Ritschl, Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissen-

zusammen, die der Person Jesu Christi in dem Systeme Albrecht Ritschls zugeschrieben wird, andererseits mit dem Auftreten neuer Richtungen in der Erforschung des Urchristenthums, die zu neuer Prüfung dessen, was der Theologie, der Geschichtsforschung, der Wissenschaft im Allgemeinen möglich ist, auffordern.

Vielleicht darf sich neben den verdienstvollen Arbeiten der genannten Gelehrten auch der folgende Aufsatz, der das Problem von einer anderen Seite auffaßt, als es gewöhnlich geschieht, als einen kleinen Beitrag zur Lösung dieser Frage anbieten. Er untersucht eingehender, als üblich ist, das Zustandekommen der historischen Gewißheit. Ich halte es für um so nöthiger, diese Frage einmal einläßlich zu erörtern, als man nicht nur bei den Theo-

schaft. Zeitschr. f. Th. u. K. 1893; Max Reischle, Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens. Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 11 1893; Ders., Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den „geschichtlichen" Jesus Christus. Zeitschr. f. Th. u. K. 1897; Häring, Gehört die Auferstehung zum Glaubensgrund? Zeitschr. f. Th. u. K. 1897. Wenn in dem Folgenden fast nie direkt auf die Ausführungen der genannten Schriften Bezug genommen wird, so möge mir das nicht als Unkenntniß oder gar als Geringschätzung gedeutet werden. Der Brauch, die eigenen Gedanken in fortwährender Auseinandersetzung mit denen Anderer zu entwickeln, scheint mir sowohl für Verfasser wie Leser üble Folgen nach sich zu ziehen und nur selten zur Vermehrung der Klarheit beizutragen. Der aufmerksame Leser meiner Schrift wird auch ohne daß ich fortwährend die genannten Arbeiten zitiere, merken, daß ich ihre Resultate nicht unbeachtet gelassen, sondern mich mit ihnen auseinandergesetzt habe. — Aus der Fülle von Schriften, die bei der Behandlung der von mir gestellten Frage in Betracht kommen, hebe ich außerdem hervor: Sybel, Ueber die Gesetze des historischen Wissens. In „Vorträge und Aufsätze", 3. Aufl. 1885; W. Vischer, Ueber die Grenzen des historischen Wissens. Preußische Jahrbücher Bd. XLVI; Waitz, Falsche Richtungen. Sybels Historische Zeitschrift 1859; Loebell, Das reale und das ideale Element der geschichtlichen Ueberlieferung und Darstellung. Sybels Historische Zeitschrift 1859; Carlyle, Ueber Geschichte. Ausgewählte Schriften, deutsch von A. Kretzschmar, 1855, Bd. 3; H. Schultz, Die christologische Aufgabe der protestantischen Dogmatik in der Gegenwart. Jahrb. f. deutsche Th. 1874; Ders., Noch einmal zur christologischen Frage. Jahrb. f. deutsche Th. 1875; Ders., Der christliche Glaube an Jesus und die geschichtliche Frage des Lebens Jesu. In den „Wissenschaftlichen Vorträgen über religiöse Fragen" 1877.

logen, sondern auch bei den Historikern oft eine große Unklarheit über das auf dem Wege geschichtlicher Forschung Erreichbare, über den Umfang und die Gesetze des historischen Wissens trifft.

I.

1. Als das Wissen von dem, was die Menschen gethan und gedacht, gehandelt und erlitten haben, ist die Geschichte die Mutter aller Wissenschaften. Ließe sich die der Geschichtsforschung obliegende Aufgabe vollständig lösen, ein lückenloses Wissen von allem, was jemals Menschen widerfahren, von ihnen gethan worden ist, erreichen, so besäßen wir in dem Resultate der Geschichtsforschung den Inhalt sämmtlicher Wissenschaften. Eine vollkommene Lösung der Aufgabe über „die Handlungen und Zustände der Menschen" [1]), über das, was die Menschen gethan und gelitten haben [2]), zu berichten, müßte Alles, was jemals in irgend ein menschliches Bewußtsein getreten ist, umfassen. Die Arbeit des Gelehrten, die Resultate seiner Arbeit und die Mittel, mit denen er sie erlangt hat, gehörten so gut in ihren Bereich wie die Feldzüge der Eroberer und die Schachzüge der Staatsmänner, die den Hauptgegenstand der geschichtlichen Darstellungen bilden. „Der in der Geschichte Vollkommene, der, welcher Alles, was die ganze Familie Adams bisher gewesen und bisher gethan, verstünde, sähe und wüßte, wäre in aller vorhandenen oder möglichen Gelehrsamkeit vollkommen; er brauchte hinfort nicht mehr zu studieren, sondern es bliebe ihm weiter nichts übrig als etwas zu sein und zu thun, damit Andere Geschichte daraus machen und von ihm lernen können" [3]).

Gerade die gegenüber dem geschichtlichen Wissen gepriesene Sicherheit der Resultate anderer Wissenschaften ist ein Beweis für die Möglichkeit, Gewißheit zu erlangen über das, was geschehen ist, was der Mensch erlebt hat. Denn, wenn Nichts, was dem Menschen widerfahren oder von Menschen gethan worden ist, sicher gewußt werden könnte, würde überhaupt jede wissen-

---

[1]) Sybel a. a. O. S. 5.

[2]) W. Vischer a. a. O. S. 2.

[3]) Carlyle a. a. O. Bd. 3 S. 242.

schaftliche Gewißheit in das Bereich der Unmöglichkeit gehören. Wir wissen von keinem Geschehen, das nicht in Beziehung zum Menschen getreten, auf sein Verhalten irgend welchen, wenn auch vielleicht überaus geringen, Einfluß ausgeübt hat. Jede Wissenschaft baut ihre Schlüsse darauf auf, daß Menschen eine bestimmte Erfahrung gemacht haben. Jede naturwissenschaftliche Beobachtung, jedes Experiment giebt uns zunächst nicht ein Wissen von dem, was ist, sondern von dem, was in dem Momente der Beobachtung, des Experimentes, der Beobachtende erfahren hat. Und nur indem durch Zusammenstellung und Vergleichung zahlloser Beobachtungen dessen, was in jedem der Beobachtungsmomente war, das ihnen Gemeinsame herausgefunden wird, kommen wir zum Wissen von etwas, das sich nach unserer Erfahrung gleich bleibt, das ist und — wie wir nach unserer Erfahrung schließen — auch sein wird.

Eine von dem wissenschaftlichen Beobachter gemachte Erfahrung, also ein geschichtliches Faktum, ist der Grundstein, auf den sich wie überhaupt das ganze menschliche Handeln so auch jede wissenschaftliche Aussage gründet. Und die immer auf's Neue erprobte Richtigkeit der auf solchem Fundamente aufgestellten wissenschaftlichen Berechnungen ist der Beweis, daß auch das Fundament sicher ist, mit anderen Worten, daß sich über das dem Menschen Widerfahrene oder von ihm Gethane Aussagen machen lassen, die dem Thatbestande entsprechen.

Bei den Verhandlungen über die Möglichkeit und den Umfang der geschichtlichen Gewißheit handelt es sich jedoch nicht sowohl um die Frage, ob sich überhaupt etwas von dem, was Menschen gethan und erlitten haben, zu sicherem Wissen erheben lasse, als vielmehr darum, inwieweit ein solches in Bezug auf eine ganz bestimmte Art von Ereignissen möglich sei. Um die Möglichkeit, über einmalige Ereignisse Gewißheit zu erhalten. Ueber den Theil der menschlichen Erlebnisse, Thaten und Leiden, der in derselben Weise, wie er geschah, niemals wiederkehrt und so in ganz besonderer Weise der Vergangenheit angehört.

Jede Wissenschaft baut ihre Schlüsse auf menschliche Erfahrungen, also auf vergangene Ereignisse auf. Und die Richtig-

keit der gezogenen Schlüsse hängt stets davon ab, daß eine bestimmte Begebenheit richtig beobachtet, über einen bestimmten Vorgang ein genaues Wissen erlangt worden ist. Aber während andere Zweige der menschlichen Forschung gerade das zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen, was sich dem Untersuchenden immer wieder als dasselbe darstellt, so daß die folgenden Erlebnisse des Untersuchenden die vorhergehenden bestätigen, bleibt für den Historiker der Gegenstand seiner Untersuchung durchaus ein Vergangenes. Ihm fehlt die Probe des Experimentes, die Möglichkeit, durch Herbeiführen der nothwendigen Ursachen die Wirkung, um deren genaue Kenntniß er sich bemüht, auf's Neue herbeizuführen. Ein Hülfsmittel, auf dessen gewissenhafter Anwendung die Sicherheit des naturwissenschaftlichen Wissens hauptsächlich beruht.

2. Wohl hauptsächlich die Vergleichung mit den in diesem Stücke begünstigteren Naturwissenschaften hat zu überaus pessimistischen Urtheilen über die Möglichkeit historischer Gewißheit geführt[1]).

Sowohl die Geschichtschreibung des Alterthums wie die des Mittelalters weiß im Großen und Ganzen noch nichts von scharfer Prüfung des überlieferten Stoffes nach bestimmten Grundsätzen, der gewissenhaften Scheidung zwischen den auf Urkunden und glaubwürdigen Zeugnissen beruhenden Daten und dem Unsicheren, Unwahrscheinlichen, Sagenhaften. Unbefangen zeichnete der Schriftsteller auf, was er an interessantem Stoffe erfahren konnte, und hielt es auch nicht für ein Unrecht, Lücken seiner Berichterstatter so auszufüllen, wie es ihm nach seiner Kenntniß der Verhältnisse am richtigsten, wie ihm der Verlauf der Dinge am wahrscheinlichsten erschien, ohne doch das von ihm Erfahrene und das von ihm Erdachte in einer dem Leser erkennbaren Weise auseinanderzuhalten. Der Geschichtschreiber machte noch unbefangen Gebrauch von dem Rechte des Dichters[2]).

---

[1]) Bei Voltaire: Les vérités historiques ne sont que des probabilités. — De génération en génération le doute augmente, et la probabilité diminue; et bientôt la probabilité est réduite à zéro. Siehe den Artikel Vérité in den Questions sur l'encyclopédie.

[2]) Beispiele dafür bei Weber, Das Volk Israel in der alttestamentlichen Zeit, 1867, S. XXI f.

Erst die neuere Zeit kennt den Begriff der exakten Wissenschaft und sucht ihn auch in der Geschichtsforschung zu verwirklichen. Der Konsequenz, mit der die Naturwissenschaft alle Vermuthungen und Spekulationen vermied und sich allein auf das genau Beweisbare stützte, verdankt sie ihre verblüffenden Resultate. Es ist verständlich, daß man unter dem Eindrucke dieser Erfolge zu der Meinung hinneigte, jede Wissenschaft verdiene nur soweit diesen Namen, als sie sich derselben Genauigkeit in der Methode, derselben Sicherheit in den Resultaten rühmen könne wie die Naturwissenschaft. Aber je strenger man die historische Forschung prüfte, desto weniger schien sie dieser Forderung zu entsprechen, desto unsicherer wurden ihre Resultate. Nur das sicher Beweisbare wollte man wiedergeben, frei von aller Entstellung und subjektiver Zugabe. Doch je schärfer man über die Mittel der historischen Forschung nachdachte, desto schwieriger erschien die Aufgabe, über die Ereignisse der Vergangenheit ein sicheres Wissen zu erhalten. Und während noch vor circa 30 Jahren ein bedeutender Historiker in seiner über die Gesetze des historischen Wissens angestellten Untersuchung zu dem Ergebnisse kommt: „Die historische Wissenschaft ist fähig, zu völlig exakter Kenntniß vorzudringen“ [1], scheint heutzutage der Standpunkt dessen, der die Möglichkeit, über irgend ein Ereigniß der Vergangenheit ein sicheres Wissen zu erlangen, verneint, weiten Kreisen als der allein wissenschaftliche.

In seinem Vortrage über das Christenthum und die Geschichte macht Adolf Harnack dieser Richtung das Zugeständniß: „Das einzelne äußere Faktum bleibt immer kontrovers“, indem er freilich zugleich die Möglichkeit, über eine bestimmte einzelne geschichtliche Thatsache, die er von den „äußeren Einzelthatsachen der Vergangenheit“ unterscheidet, Gewißheit zu erlangen, auf das Entschiedenste bejaht [2]. Aber selbst mit dieser Einschränkung, die nicht ganz mit Unrecht als Inkonsequenz empfunden worden ist [3],

[1] Sybel a. a. O. S. 11.

[2] A. a. O. S. 18.

[3] Bernoulli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, S. 78f.

kann diesem Urtheile über die Möglichkeit geschichtlicher Gewißheit, so sehr es auch in den meisten Fällen Recht behält, doch die allgemeine Geltung, die es beansprucht, nicht zugegeben werden.

So berechtigt es auch ist, gegenüber der Ansicht, die Gesetze der Forschung seien für die Geschichte keine anderen als für Mathematik und Naturwissenschaft, auf die Eigenart des historischen Wissens hinzuweisen, so sehr wir geneigt sind, das Problematische der meisten sogenannten sicheren Ergebnisse der Geschichtsforschung anzuerkennen, so dürfen wir uns doch nicht der Thatsache verschließen, daß es wirklich Ereignisse der Vergangenheit giebt, deren Geschichtlichkeit kein Mensch mit gesunden Sinnen bezweifelt, zu bezweifeln irgend welche Möglichkeit hat, die also — soweit Beobachtungen überhaupt Gewißheit geben können — absolut sicher sind. Wohl gilt von unzähligen geschichtlichen Begebenheiten, was Lessing in Bezug auf eine einzelne sagt: „Wir Alle glauben, daß ein Alexander gelebt hat, welcher in kurzer Zeit fast ganz Asien besiegte. Aber wer wollte auf diesen Glauben hin irgend etwas von großem, dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen? Wer wollte diesem Glauben zu Folge aller Kenntniß auf ewig abschwören, die mit diesem Glauben stritte? Ich wahrlich nicht. Ich habe itzt gegen den Alexander und seine Siege nichts einzuwenden: Aber es wäre doch möglich, daß sie sich ebensowohl auf ein bloßes Gedicht des Choerilus, welcher den Alexander überall begleitete, gründeten als die zehnjährige Belagerung von Troja sich auf weiter nichts als auf die Gedichte des Homers gründet" [1]. Ja, wir dürfen sagen, von weitaus dem größeren Theile unseres historischen Wissens gilt das von Lessing Gesagte. Die meisten der geschichtlichen Thaten, die als gesicherte von einem Geschlechte dem anderen überliefert werden, bleiben nur deßhalb unangefochten, weil sich bis jetzt kein Beweggrund geltend gemacht hat, ihre Thatsächlichkeit einer genauen Prüfung zu unterziehen. Sobald aber die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit bestimmter Ereignisse und Persönlichkeiten Gegenstand lebhaften Interesses wird,

---

[1]) Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft.

zeigt sich sofort, wie leicht sich die Thatsächlichkeit auch der scheinbar allergewissesten Ereignisse zweifelhaft machen läßt, wie schwierig es ist, irgend etwas Geschehenes sicher festzustellen, wenn man sich nur mit absoluter Gewißheit und nicht mit kleinerer oder größerer Wahrscheinlichkeit begnügen will.

Dies beweisen nicht bloß die Geschichte der biblischen Schriften, sondern ebenso die Verhandlungen über den Tod Luthers und andere Begebenheiten der Reformationszeit, ferner die zahlreichen „Rettungen" berüchtigter geschichtlicher Größen, d. h. die mit gewissem Erfolge unternommenen Versuche, Leute wie Tiberius, Nero u. s. w., die Jahrhunderte lang als menschliche Scheusale ein unbestrittenes geschichtliches Dasein führten, lediglich durch neue Deutung und Gruppierung der vorhandenen Berichte als schnöde verleumdete Wohlthäter ihrer Zeit erscheinen zu lassen.

Aber mit wie vielem Rechte man auch unzähligen scheinbar ganz sicheren Ereignissen gegenüber das Protokoll offen behält, so giebt es dennoch Ereignisse, an deren Thatsächlichkeit zu zweifeln wir keine Möglichkeit sehen, deren Thatsächlichkeit zu leugnen oder auch nur als zweifelhaft hinzustellen, uns deßhalb als Unrecht erscheint. Wohl wird uns Unzähliges, das wir selber miterlebt haben, mit der Zeit unsicherer, so daß wir uns zwar des Vorganges zu erinnern glauben, aber doch nicht von der Richtigkeit unserer Aussagen und Erinnerungsbilder unsere besten Güter abhängig machen möchten. Anderer Ereignisse sind wir jedoch absolut gewiß, so daß wir bereit wären, auf die Wirklichkeit einzelner Erlebnisse selbst unser Leben zu wagen. Und auch unter denjenigen Ereignissen der Vergangenheit, an denen wir nicht theilgenommen haben, die wir nicht aus eigener Anschauung kennen, finden sich manche, die wir, wie z. B. die Thatsache der Napoleonischen Herrschaft, des deutsch-französischen Krieges, der Niederlage der Italiener in Abessinien, einfach nicht bestreiten können, die somit für uns durchaus nicht kontrovers sind.

Wann tritt dieser Fall ein? Wann sind wir genöthigt, die Thatsächlichkeit solcher Ereignisse, solcher Vorgänge anzunehmen, über deren Verlauf wir uns nicht immer wieder auf's Neue durch

das Experiment vergewissern können? Wie gelangen wir zu sicherem historischem Wissen?

3. Der einzige Weg, auf dem wir zur Kenntniß dessen, was gewesen ist, gelangen, ist der Schluß aus den gegenwärtigen Wirkungen auf die vergangene Ursache. Ob sich unsere Ansicht über das, was geschehen ist, auf die Erinnerungen unseres Gedächtnisses, die Mittheilungen von Augenzeugen, auf Urkunden und Denkmäler, schriftliche Darstellungen oder mündliche Ueberlieferung stützt, stets sind irgend welche noch vorhandene, gegenwärtige Wirkungen des der Vergangenheit angehörenden Untersuchungsobjektes die bekannten Größen, durch deren Kombination wir das unbekannte X zu erkennen suchen. Ereignisse, Persönlichkeiten, von denen keine für uns erkennbaren Wirkungen mehr vorhanden sind, bleiben unserer Kenntniß entzogen, auch wenn sie von der allergrößten Bedeutung nicht nur für die Zeit, der sie angehört haben, sondern für den ganzen Verlauf der menschlichen Geschichte, unseres eigenen Lebens gewesen wären.

Und von wie vielen geschichtlichen Thatsachen mag das gelten? Die Kunde von manchen Begebenheiten, zahlreiche Namen und Daten, werden durch Hunderte von Büchern gewissenhaft von Jahr zu Jahr, von Jahrhundert zu Jahrhundert weiter getragen, weil die geschwätzige Fama sie sofort weiten Kreisen mitgetheilt, weil herostratische Ruhmsucht dafür gesorgt hat, daß ihre Spuren bis auf die spätesten Zeiten erhalten blieben, ohne daß sie doch irgend einen nennenswerthen Einfluß auf die Geschicke der Menschheit ausgeübt hätten, während weitaus der größere Theil der Ereignisse, auf denen unsere eigene, unseres Volkes Existenz beruht, in einem nicht mehr erhellbaren Dunkel liegen. Jedes Wort, das zu uns gedrungen ist, jedes Bild, das wir aufgenommen haben, jedes Gefühl, das unsere Brust durchzogen hat, jede Willensregung, die wir bekämpft oder der wir nachgegeben haben, Alles, was wir bewußt oder unbewußt erlebt haben, ist ein Baustein gewesen zur Herstellung dessen, was wir in dem gegenwärtigen Momente sind, was uns in dem Augenblicke der Selbstprüfung als Ganzes entgegentritt. Aber nur ein kleiner Theil dessen, was auf unsere Entwicklung eingewirkt hat,

hat sich auch unserer Erinnerung eingeprägt. Und neben den wenigen, vereinzelten Begebenheiten und Eindrücken, denen unser Gedächtniß aus irgend welchen Gründen ein dankbares Andenken bewahrt, steht die große Masse derer, die ihm längst wieder entfallen sind, aber deßhalb nicht weniger einflußreich, ja zum Theil vielleicht sogar für unsere Entwicklung noch bedeutungsvoller waren als jene[1]). Und läßt uns die Erinnerung oft schon da im Stich, wo es sich um Thatsachen handelt, die unserem eigenen Leben angehören, um das, was wir selber gesehen, gehört, erlebt haben, wie viel weniger ist es uns möglich, solche ver-

[1]) Es ist mehr als Uebertreibung, wenn Herrmann (Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen, S. 6) sagt: „Gerade so weit, als die begeisternde, verbindende und antreibende Kraft der Thatsachen unserer Geschichte reicht, erstreckt sich auch die Existenz des deutschen Volkes. Das Volk existiert in dem Bewußtsein seiner Geschichte.“ Ich schlage die Bedeutung, die das Wissen um die eigene Geschichte für die Entwicklung eines Volkes hat, nicht gering an. Aber die gemeinsame Geschichte schließt auch da Stämme zu einem Volke mit ausgeprägtem Charakter und starkem Gemeinschaftsgefühl zusammen, wo das Wissen um diese Geschichte nur bei sehr Wenigen und in geringem Maaße vorhanden ist. — Diese Bemerkung giebt mir Gelegenheit, noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß unsere Untersuchung sich nicht um die Frage dreht, was geschehen sei, sondern um die andere, davon verschiedene, inwieweit und von wem sich über das Geschehene ein sicheres Wissen erreichen lasse. Wenn etwas geschehen ist, so bleibt es selbstverständlich geschehen und kann als Geschehenes einen Einfluß auf unsere Geschicke ausüben, ob wir seine Geschichtlichkeit konstatiren können oder nicht. Hat z. B. Christus durch seinen Tod auf Gott einen Einfluß ausgeübt, wie das die altkirchliche Satisfaktionslehre behauptet, verzeiht Gott um seinetwillen, so bleibt diese Wirkung seines Todes, ob er sich heute noch von uns sicher feststellen ließe oder nicht. Dasselbe gilt von allem Geschehenen. Die durch den Doppelsinn des Wortes Geschichte, das sowohl Historie, d. h. Kunde von dem Geschehenen, als auch Inbegriff des Geschehenen bedeuten kann, merkwürdig oft hervorgerufenen Mißverständnisse machen, daß diese Bemerkung nicht so unnöthig ist, wie es scheinen könnte. Deutlichkeit im Gebrauche des Wortes Geschichte wäre sehr wünschenswerth. Selbst in vortrefflichen Abhandlungen trifft man manchmal Stellen, die nicht klar erkennen lassen, ob der Verfasser unter Geschichte das Geschehene oder das Wissen des Geschehenen meint, und man hat zuweilen triftigen Grund anzunehmen, daß er es sich selber nicht klar gemacht habe. Exempla sunt odiosa.

gangene Ereignisse im Bewußtsein festzuhalten und später wieder festzustellen, an denen wir nicht Theil genommen haben, und die dennoch für unser Leben von Einfluß gewesen sind! Könnten wir es, wie manchem schlichten Menschen, dessen Name kein Lied singt, keine Urkunde erhalten hat, fühlten wir uns zu Danke verpflichtet, für wie manches Ereigniß, dessen Spuren selbst die Sage verloren hat, müßten wir Gott preisen, während wir vielleicht manchen sogenannten welthistorischen Thatsachen und Persönlichkeiten weniger Aufmerksamkeit schenken würden.

Wenn wir uns deutlich machen, von welchen Bedingungen es abhängt, ob ein Ereigniß, eine Persönlichkeit der Historie erhalten bleibt, d. h. solche Spuren hinterläßt, aus denen es von den späteren Geschlechtern erschlossen werden kann, oder nicht, so erkennen wir, daß das Bestreben des Historikers, in der Fülle der überlieferten Thatsachen das wirklich Bedeutungsvolle, Einflußreiche von dem Nebensächlichen, Unwichtigen zu scheiden, stets nur in beschränktem Maaße möglich ist. Ja man möchte die Vermuthung wagen, daß die Summe von Thatsachen, die uns als Weltgeschichte überliefert wird, weniger eine Sammlung solcher Fakta, die für die menschliche Entwicklung von besonderer Bedeutung waren, als derjenigen Begebenheiten und Personen sei, denen aus irgend einem Grunde gelungen ist, sich ein bleibendes Andenken zu sichern.

Je zahlreicher die Wirkungen sind, die auf eine ganz bestimmte Ursache hinweisen, je entschiedener ihr Dasein ein ganz bestimmtes Faktum, einen ganz bestimmten Vorgang voraussetzt, desto leichter wird uns die Rekonstruktion der Vergangenheit gemacht, desto sicherere Schlüsse auf das, was gewesen ist, sind uns möglich. Gewißheit ist stets ein Zustand der Seele, das Bewußtsein, einer Nöthigung zu unterliegen. Wir haben die Gewißheit, daß etwas gewesen ist, und zwar so gewesen ist, wenn wir uns nach unseren Erfahrungen bei dem vorliegenden Thatbestande keinen anderen Verlauf der Dinge denken können. Zur absoluten Gewißheit, daß etwas gewesen ist, gelangen wir dann, wenn vorhandene Wirkungen nach dem uns bekannten Weltlaufe nicht nur von uns, sondern von Jedermann nur auf eine

Art erklärt werden können. Auch diese Gewißheit ist nicht absolut im höchsten Sinne. Es kann gegen den natürlichen Verlauf der Dinge, gegen die uns bekannten und von uns bisher in allem Geschehen nachweisbaren Gesetze zugegangen sein. Aber dieser Einwand gilt gegenüber jeder wissenschaftlichen Gewißheit. Und so gut andere Wissenschaften von der Möglichkeit, über ihre Erkenntnißobjekte vollständige Gewißheit zu erlangen, sprechen, so gut darf es der Historiker: Es giebt nicht wegzuleugnende Nachwirkungen vergangener Ereignisse, die nur auf eine Weise erklärt werden können, die ein ganz bestimmtes Faktum als Ursache anzunehmen zwingen. Somit giebt es also auch geschichtliche Thatsachen, an deren Wirklichkeit für uns zu zweifeln keine Möglichkeit ist.

4. Zunächst ist häufig das Gedächtniß ein untrüglicher Zeuge für die Vergangenheit. Was wir gesehen, gehört, erlebt haben, hinterläßt sehr oft in unserer Seele Nachwirkungen, die uns unmöglich machen, die Thatsächlichkeit vergangener Ereignisse oder Dinge in Abrede zu stellen.

Gewiß haben wir allen Grund, unserem Gedächnisse auch da zu mißtrauen, wo wir seiner scheinbar sicher sind. Die Erfahrung zeigt uns, wie leicht sich die Ereignisse selbst in der Erinnerung derer, die eine entscheidende Rolle dabei gespielt haben, verschieben, und wir werden später noch Gelegenheit haben, darauf hinzuweisen, daß selbst die Berichte wahrheitsgetreuer Zeugen nur mit großer Vorsicht benützt werden dürfen. Gewiß ist die Möglichkeit, sich zu irren, auch bei dem zuverlässigsten Gedächtnisse überaus groß. Wir werden dennoch nicht bestreiten können, daß gewisse Ereignisse, die wir miterlebt haben, auch wenn wir gar keine anderen Beweise für ihre Thatsächlichkeit hätten, allein durch die Kraft des Gedächtnisses, die sie aufbewahrt, für uns absolut gewiß sind. Der Tod des Klitus hätte in der Brust Alexanders einen bohrenden Stachel hinterlassen, auch wenn ihn nicht die Abwesenheit des Freundes täglich auf's Neue an den Verlust erinnert hätte.

Meist werden aber diese geistigen Nachwirkungen vergangener Ereignisse durch sinnenfällige unterstützt und bestätigt.

5. Denn alles Gegenwärtige ist ein Zeugniß für Vergangenes, das Gewordene für ein Werden. Das Werkzeug, dessen wir uns bedienen, ist der Beweis dafür, daß es von Jemand verfertigt worden ist. Die Wunde, daß Jemand verwundet worden, die Brandstätte, daß es gebrannt hat.

In vielen Fällen läßt sich aus dem, was vorhanden ist, fast nichts als die Thatsächlichkeit des Ereignisses bestimmen, dessen Ergebniß es ist, während alle Einzelheiten wie die Zeit des Vorganges, der Thäter u. s. w. im Dunkel bleiben. Es ist aber trotzdem Gewißheit über die Vergangenheit, geschichtliche Gewißheit, die wir erlangen. Denn wenn Manche der Ansicht zu sein scheinen, daß erst dann von geschichtlicher Gewißheit gesprochen werden dürfe, wenn sich über eine ganz bestimmte Art von Ereignissen eine ganz bestimmte Summe von Kenntnissen erreichen lasse, so ist ihnen entgegenzuhalten, daß es absolut unmöglich wäre, zu bestimmen, wann ein Ereigniß der Vergangenheit beginnt, ein geschichtliches Faktum zu werden, und in welchem Maaße es bis auf alle Einzelheiten aufgehellt sein müßte, um nicht mehr kontrovers zu sein. Denn vollständige Kenntniß eines Faktum ist schon deßhalb unmöglich, weil jedes einzelne Ereigniß durch tausend Wurzeln mit dem übrigen Weltgeschehen verbunden ist, so daß die Forderung vollständiger Kenntniß nur bei vollständiger Kenntniß alles dessen, was geschehen ist, zu erfüllen wäre.

Neben den Fällen jedoch, wo die vor Augen liegende Wirkung eines Ereignisses nur einen sehr allgemeinen Schluß auf dasselbe zuläßt, stehen viele andere, die uns auch über manche Einzelheiten bestimmte Auskunft geben. In vielen Fällen ist die Wunde, die dem Arzte zur Untersuchung vorliegt, nicht nur der Beweis dafür, daß der Träger derselben verwundet worden ist. Oft thut sie in untrüglicher Weise auch das Instrument kund, das die Wunde bewirkt hat. Die Kugel in dem Beine des Invaliden setzt das Laden, das Abschießen eines Gewehres von erkennbarem Kaliber voraus. Ja, die Nähe des Schusses, die Zeit, in der er abgefeuert worden ist, lassen sich unter Umständen genau feststellen. Und in Verbindung mit anderen ebenso unleugbar vorliegenden

Wirkungen desselben Ereignisses lassen sich noch weitere sichere Schlüsse auf seinen Charakter ziehen.

Aber nicht bloß Vorgänge, die fast noch der Gegenwart angehören, lassen sich aus vorliegenden Wirkungen sicher bestimmen. Die Ausgrabungen Schliemanns in der Ebene Troas thun unwiderleglich kund, daß dort im Alterthume eine Stadt gestanden hat, von feststellbaren Dimensionen. Aus den gefundenen Ueberresten lassen sich sichere Schlüsse thun auf die Kultur, die Lebensgewohnheiten, die Schicksale ihrer Bewohner. Die Urkunde, die aus dem Schutte von Fajum herausgewühlt wird, ist zum mindesten ein untrüglicher Beweis dafür, daß vor bald zweitausend Jahren in Aegypten auf ein genau bestimmbares Papier mit genau erkennbarer Schrift ein bestimmter Inhalt aufgezeichnet worden ist. Das Grab des alemannischen Kriegers, das von dem wißbegierigen Forscher geöffnet wird, ist ein sicherer Beweis für das Leben Desjenigen, dessen Gebeine Jahrhunderte lang unter der Erde lagen, für die Existenz seines Volkes, seine Wohnsitze und Lebensgewohnheiten.

Zu den *sicheren* Beweisen für bestimmte Thatsachen der Vergangenheit gehört alles das, was unter dem Begriff der Urkunde zusammengefaßt wird. Dokumente, die nicht sowohl über ein Ereigniß *berichten*, deren Entstehung vielmehr selber ein Theil des Ereignisses war, um dessen Erforschung wir uns bemühen.

Daß diese Urkunden meist nur über einen sehr kleinen Theil der Vergangenheit sichere Auskunft geben, über andere aber zu trügerischen Schlüssen verleiten können, wird damit nicht in Abrede gestellt. Sie beweisen aber doch alle zum mindesten, daß in der Vergangenheit ein bestimmter Inhalt geschrieben worden ist. Und durch Kombination mit anderen ebenso sicheren Daten läßt sich dann sehr oft weiter bestimmen, wann, vielleicht auch von wem, bei welchem Anlasse u. s. w. geschrieben worden ist. Mag der Titusbogen auch manche Vermuthungen anregen, die sich niemals zur Gewißheit erheben lassen: Seine Ueberreste sind in Verbindung mit anderen vorliegenden Thatsachen der sichere Beweis, daß vor Jahrhunderten in Rom ein Bogen gebaut wurde, dessen Bildwerk wirkliche oder erdichtete Ereignisse darstellt.

6. Aber nicht bloß über sinnenfällige Akte läßt sich durch Schlüsse aus den noch vorliegenden Wirkungen ein sicheres Wissen gewinnen.

Während sich die Naturwissenschaft für die menschlichen Erfahrungen nur soweit interessirt, als sich daraus Schlüsse über das Verhalten der Natur ziehen lassen, während sie nicht die menschlichen Erlebnisse als solche, sondern die in ihnen zum Ausdrucke kommenden Naturgesetze zum Gegenstande ihrer Forschung, macht, ist umgekehrt der Mensch selbst, seine Thaten und Leiden, der Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Sucht die Naturwissenschaft festzustellen, welche Rolle die Natur als Ursache und Faktor beim Weltgeschehen spielt, so ist des Historikers Ziel, die Bedeutung, die dem menschlichen Eingreifen zukommt, zu ermitteln.

Auch der Mensch gehört als Träger des Leibes der Natur an und ist ihren Gesetzen unterworfen. Im menschlichen Geiste aber tritt uns etwas entgegen, was uns dazu zwingt, ihn von der übrigen Natur zu unterscheiden. Inwiefern der immer wieder unternommene Versuch, Geist und Natur auf eine Einheit zurückzuführen, berechtigt ist, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen, da es unbestreitbare Thatsache ist, daß wir beim Handeln genöthigt sind, den Unterschied zwischen Geist und Natur anzuerkennen, daß wir uns in der Praxis alle ohne Ausnahme verschieden verhalten, je nachdem wir es mit der geistlosen Natur oder mit dem Träger des Geistes, dem Menschen, zu thun haben. In dem menschlichen Geiste tritt uns eine „Ursache" entgegen, die sich von den übrigen Ursachen in verschiedener Beziehung wesentlich unterscheidet. Oder besser gesagt: Beim Menschen lassen wir uns nicht an der Erkenntniß der in die Sinne fallenden Erscheinung genügen, sondern wir unterscheiden davon ein dahinter und ihnen zu Grunde Liegendes und machen auch dieses zum Gegenstande unserer Untersuchung. Wir wissen, daß alle die für unsere Sinne wahrnehmbaren Erscheinungen, die uns in einem Menschen entgegentreten, in einem fühlenden, wollenden, denkenden Selbst ihren unsichtbaren Regenten haben. Und wir bleiben deßhalb nicht bei diesen sinnlichen Erscheinungen stehen, sondern wir machen das hinter ihnen verborgene und doch durch sie sich offenbarende, un-

sichtbare, unvernehmbare, überhaupt den Sinnen unerreichbare geistige Innere direkt zum Gegenstande unserer Beobachtung.

Nur bei dem Menschen spielt das geistige, frei handelnde Innere eine solch entscheidende, maaßgebende Rolle, daß wir damit rechnen müssen. Freilich zeigt schon das Thier eine ähnliche Erscheinung. Aber je weiter wir hinuntersteigen, desto weniger Grund haben wir, durch das den Sinnen Wahrnehmbare hindurch nach einem Dahinterliegenden zu suchen, desto sicherer können wir aus den sinnlichen Erscheinungen die ihnen folgenden Wirkungen oder die ihnen zu Grunde liegenden Ursachen erschließen. Freilich, „in's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist". Aber es ist für unsere Zwecke auch nicht nöthig. Wir beherrschen die Natur, machen sie unserem Willen unterthan, indem wir lediglich mit dem rechnen, was in die Sinne fällt. Beim Menschen kommen wir mit einer rein materialistischen, mechanistischen Betrachtung nicht aus[1]). Die Triebkraft seiner Handlungen ist keine mit sinnlichen Maaßstäben meßbare Größe.

So kann sich die Geschichtswissenschaft, deren Aufgabe es ist, das menschliche Leben in seinem Zusammenhange darzustellen, nicht mit einer Darstellung dessen, was für die Sinne konstatierbar ist, begnügen wie die Naturwissenschaft. Die Herstellung zusammenhängender Ketten von Ursachen und Wirkungen, die die Voraussetzung für den Erfolg jeder wissenschaftlichen Arbeit ist, macht nothwendig, nicht bloß nach der Kenntniß dessen zu streben, was die Menschen gethan und gesprochen, sondern ebenso, was sie gedacht, gewollt, gefühlt haben.

Diese Nothwendigkeit, nicht nur mit sinnlichen, sondern auch mit geistigen Größen zu rechnen, bringt mit sich, daß wir uns auf dem Gebiete der geschichtlichen Forschung unserer Untersuchungsobjekte anders bemächtigen müssen als auf dem Boden der Naturwissenschaft. Aber deßhalb, weil wir uns geistiger Werthe nicht auf dieselbe Weise wie sinnenfälliger Erscheinungen vergewissern können, die Möglichkeit, darüber überhaupt Gewißheit

[1]) Zu untersuchen, ob und wieweit wir bei der Erforschung der Natur wirklich damit auskommen, ist hier nicht unsere Aufgabe.

zu erlangen, in Abrede zu stellen, ist unberechtigt. „Das Leben selbst lehrt uns, daß ein Mensch das Wesen eines anderen, wenn nicht sehen, so doch verstehen kann, verstehen bis in alle Einzelheiten, verstehen bis in die innersten Tiefen seiner Erwägung und Entschlüsse hinein. Der Dichter und der Künstler zeigt es uns durch die sprechende Nachbildung, der Pädagog und der Herrscher beweist es durch die sichere Leitung der Menschen, daß jenes verstehende Erkennen eines Anderen möglich ist — daß es möglich ist, sich in sein Inneres zu versetzen, die Entstehung seiner Eindrücke zu belauschen, das Maaß und die Regel seiner Vorstellungen und Gefühle zu erfassen" [1]).

Neben tausenden von Fällen, wo das, was wir Gewißheit nennen, nur höchste Wahrscheinlichkeit ist, giebt es doch auch solche, wo wir von vollkommener Gewißheit zu reden das Recht haben, d. h. wo nach allen bisherigen menschlichen Erfahrungen nicht nur wir, sondern Jedermann, der in dieser Sache die zur Beurtheilung der Sachlage nöthigen Fähigkeiten besitzt, durch die vorliegenden Thatsachen zu einer bestimmten Annahme gezwungen ist. Das ist es aber eben, wie wir gesehen haben, was wir unter Gewißheit verstehen. Auf Grund von Erfahrungen können wir behaupten, mit Sicherheit behaupten, daß ein Mensch nicht französisch verstehe, trotzdem wir mit dieser Behauptung über eine geistige Fähigkeit urtheilen, die sich zwar in sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen äußert, selber aber eine unsinnliche Größe ist. Wir sind der Liebe bestimmter Leute absolut sicher, ihrer Talente, ihrer Fehler. Wir können uns auch einer vorübergehenden Erscheinung vergewissern. Nicht bloß die rollenden Augen, die zitternde Stimme, der Schlag, zu dem Jemand ausholt, sind uns als Wirklichkeit gewiß, sondern ebenso seine zornige Gesinnung, nicht bloß die Worte des Redners, die Klänge der Musik, die an unser Ohr schlagen, sondern ebenso der schlagfertige Verstand, die bilderreiche Phantasie, die unbedingte Macht über das Reich der Töne, die in dem, was wir vernommen haben, zum Ausdruck kommt, mag auch in vielen Fällen der

---

[1]) Sybel a. a. O. S. 10.

Schluß aus dem Wahrnehmbaren auf das nicht Sichtbare zu irrigen Resultaten führen.

Und was gegenüber dem Gegenwärtigen unter bestimmten Voraussetzungen gelingt, das ist dem Historiker auch in Bezug auf die Vergangenheit möglich. Die Gemälde Rafaels sind nicht nur der Beweis für eine Hand, die den Pinsel in einzigartiger Weise zu führen verstand, sondern ebenso für eine Seele, der die Empfindung für das Schöne in vollkommenster Weise eigen war. Mag auch das, was wir von dem Verfasser der Shakespeareschen Dramen wissen, nicht ausreichen, der Baconhypothese jedes Recht des Daseins zu entziehen, so sind doch die unter dem Namen Shakespeares überlieferten Werke der unwiderlegliche Beweis für die Existenz eines Geistes, dessen Größe und Vielseitigkeit die Welt bewundern wird, auch wenn sie ewig über den ihm zukommenden Namen im Unklaren bliebe. Auch wenn nicht sicher festgestellt werden kann, wie weit wir den Schriftstellern glauben dürfen, die uns von den Thaten, dem Schaffen der alten Griechen berichten, so legen doch die noch erhaltenen Denkmäler ihrer Kunst und Literatur von dieses Volkes Größe und Wirksamkeit ein Zeugniß ab, gegen das kein Zweifel aufkommt. Mögen alle Berichte über das Reich der Pharaonen untergehen, so lange die Pyramiden stehen, steht auch die Thatsache fest, daß an den Ufern des Niles ein Herrscherwille gewaltet hat, der Land und Leute seinen Zwecken in einem Maaße dienstbar machte, das für alle Zeiten staunenerregend ist.

Und nicht bloß todte Ueberreste wie Schriften, Bauwerke, Gemälde und andere Erzeugnisse des menschlichen Geistes ermöglichen uns Schlüsse auf geistige Zustände und Vorgänge der Vergangenheit, sondern ebenso Gewohnheiten, Gesinnungen, Fähigkeiten, Gemeinschaften u. s. w. lebendiger Persönlichkeiten, geistige Größen, die wir nicht direkt mit den Sinnen wahrnehmen, sondern aus dem sinnlich Erkennbaren erschließen, deren Wirklichkeit wir aber nicht leugnen können, und die uns zwingen, ihre Ursache in der Vergangenheit zu suchen. Die Gesinnung eines Kindes giebt Auskunft über den Ton, der im Vaterhause herrscht. Die Kenntniß der deutschen Sprache in italienischen Alpenthälern weist

uns auf deutsche Einwanderung hin. Das Vorhandensein christlicher Gebräuche und Grundsätze in einem Lande ist unter Umständen der Beweis, daß schon in früheren Zeiten irgend welche Verbindung mit der Christenheit bestanden hat.

Alle diese Beispiele bestätigen: Auch über die geistige Grundlage der menschlichen Handlungen, über die Fähigkeiten, die Absichten, die Gesinnungen der Menschen kann der Historiker mehr oder weniger sichere Schlüsse aus den vorhandenen Ueberresten, den uns vorliegenden Wirkungen ziehen und unter Umständen, die freilich nicht allzuhäufig sind, zu vollständiger Gewißheit gelangen.

7. Es hängt jedoch nicht bloß von den objektiven, für Jedermann gegebenen Thatsachen ab, ob und bis zu welchem Grade wir über geistige Größen, die der Vergangenheit angehören, Gewißheit erhalten, sondern weiterhin von den Fähigkeiten, die der Forscher zur Untersuchung mitbringt.

In gewisser Hinsicht gilt das von jeder Gewißheit, auch von der über Ergebnisse der Naturwissenschaft. Einem Newton ist wegen seiner Kenntnisse Manches gewiß, was seinem Thürhüter durchaus zweifelhaft bleibt. Um auf naturwissenschaftlichem Gebiete zur Gewißheit gelangen zu können, muß man fähig sein, naturwissenschaftliche Beobachtungen zu machen und die richtigen Schlüsse zu ziehen. Die Bedingungen hiezu sind der Besitz gesunder Sinne, die Kunst, sie zu gebrauchen, ein bestimmtes Maaß von intellektueller Begabung. Es giebt naturwissenschaftliche Ergebnisse, an deren Richtigkeit und Gültigkeit nur bei mangelhaftem Wissen gezweifelt werden kann, bei unzureichenden Verstandeskräften.

Das Zustandekommen der geschichtlichen Gewißheit ist komplizierter, von mehr Bedingungen abhängig. Um das Geistige zu sehen und zu beurtheilen, muß man von dem, was den Sinnen erkennbar ist, auf das, was in dem Sinnenfälligen zum Ausdruck kommt, schließen. Die Möglichkeit, diesen Schluß zu ziehen, durch die sinnliche Hülle einer Persönlichkeit in das unsichtbare Innere einzudringen, beruht darauf, daß wir selber zugleich mit Geist begabte und sich in sinnlich wahrnehmbaren Handlungen

äußernde Wesen sind und, da wir von unserem eigenen Innern ein unmittelbares Bewußtsein haben, nach Analogie der Erfahrungen, die wir an uns selber machen, mit mehr oder weniger Sicherheit Schlüsse auf das Innere Anderer thun können. Das Maaß des Erfolges bei diesen Bemühungen hängt davon ab, inwieweit uns die geistigen Ursachen der erkennbaren sinnlichen Erscheinungen überhaupt faßbar sind. Um die geistigen Wirkungen, die von den Schöpfungen einer vergangenen Zeit ausgehen, zu empfinden, ihre Stärke zu bestimmen und daraus die Größe ihrer Ursache, die sie hervorgerufen hat, zu ermessen, bedarf es noch mehr als gesunder Sinne und eines klaren Kopfes. Je nach dem Grade ihres eigenen geistigen, sittlichen, religiösen Lebens müssen die verschiedenen Forscher aus denselben vorliegenden sinnenfälligen Thatsachen ganz verschiedene Schlüsse ziehen. Wo die einen klar und deutlich sehen und unter sich durchaus einig sind, werden die anderen schwanken und zu keinen oder ganz entgegengesetzten Urtheilen gelangen. Fast mit absoluter Sicherheit vermag oft der Kunstverständige an einem Gemälde die Hand des Schülers von der des Meisters zu unterscheiden, während der Ungebildete zwischen Kopie und Original keinen Unterschied erkennt. Die Partituren, die dem Sachkundigen der sichere Beweis eines einzigartigen Genies sind, in denen er mit Sicherheit den Verfasser eines anderen ihm bekannten Meisterwerkes erkennt, vermögen dem Unmusikalischen nichts zu sagen.

Je häufiger und einfacher die geistigen Zustände sind, um deren Ermittlung es sich handelt, desto größer wird die Uebereinstimmung der Forscher sein, während die Erkenntniß singulärer und komplizierter geistiger Größen stets nur Wenigen zugänglich ist, diese Wenigen aber in manchen Fällen mit großer Sicherheit zu denselben Resultaten gelangen und ihrer Sache gewiß sind.

Wer sich bemüht, aus den Berichten einer vergangenen Zeit den wirklichen Thatbestand herauszuschälen, keinem zu lieb, keinem zu leid, der muß immer auf's Neue die Erfahrung machen, wie Zuneigung und Abneigung unrichtig sehen, falsch berichten ließ, der muß Schritt für Schritt wieder in die richtige Beleuchtung zu stellen versuchen, was der Parteien Gunst und Haß bald zu hell,

bald zu dunkel gemalt hat. Und immer auf's Neue zeigt uns die tägliche Erfahrung, in welch hohem Maaße vorgefaßte Meinungen, fanatische Stellungnahme, hochmüthige Selbstüberschätzung nicht nur zu thörichtem Handeln verleiten, sondern auch den Blick für die Thatsachen der Vergangenheit zu trüben im Stande sind. Man ist deßhalb in neuerer Zeit im Bestreben, der Geschichte einen streng wissenschaftlichen Charakter zu geben, soweit gegangen, dem Historiker jede Parteinahme, jede entschiedene Stellung, jedes Urtheil über den Werth geistiger Strömungen bei der Strafe des Verlustes seines wissenschaftlichen Charakters zu verbieten.

Aber eben weil das Unheil, das die Parteilichkeit der Berichterstatter und Forscher in der Geschichtschreibung zu allen Zeiten angerichtet hat, so offenbar ist, ist es gegenüber Irrwegen, die das Bestreben, der Geschichtsforschung einen streng wissenschaftlichen Charakter zu geben, einschlägt, erlaubt und geboten, darauf hinzuweisen, daß kühle Objektivität ebenso oft ein Mangel wie ein Vorzug ist, und daß ohne ein bestimmtes Maaß von Sympathie mit dem Gegenstande seiner Untersuchung der Historiker seine Aufgabe gar nicht zu lösen vermag. Es liegt außerhalb der Aufgaben unserer Untersuchung, nachzuweisen, daß ohne bestimmte Voraussetzungen überhaupt keine Wissenschaft möglich ist, und jede Wissenschaft desto größere Erfolge erzielt, je entschiedener sie ihr Ziel im Auge behält, je deutlicher sie weiß, was sie sucht. Aber auch die Geschichte *unserer* Wissenschaft lehrt uns doch nicht bloß, daß Sympathie und Antipathie der Forscher sich oft schwer an der Wahrheit versündigt haben. Sie zeigt uns andererseits auch, daß die frischen Impulse zu neuer Forschung sehr oft von entschiedenen Parteimännern ausgegangen sind, von solchen, die offen eingestanden haben, um einer bestimmten Absicht willen, zur Erreichung eines bestimmten Zweckes geforscht und geschrieben zu haben. — Schon allein die Thatsache, daß die neue, eigentliche Kirchengeschichte in Flacius und Baronius ihre Väter hat, ist bedeutsam genug. — Sie zeigt uns ferner, daß immer wieder solche Seiten der Geschichte, die der großen Menge stumm und unverständlich geworden waren, nach langem Schweigen dem

empfänglichen Ohre gleichgestimmter Seelen auf's Neue ihren reichen Inhalt geoffenbart haben.

Der einzige Weg, auf dem der Historiker Gewißheit über das, was gewesen ist, erhalten kann, besteht, wie wir gesehen haben, darin, daß er aus vorhandenen Wirkungen auf vergangene Ursachen schließt. Die geistigen Nachwirkungen vergangener Persönlichkeiten vermag aber nur der in ihrer vollen Größe zu erkennen, richtig zu schätzen und daraus die Stärke der Ursache zu erschließen, der ihnen einen empfänglichen Sinn entgegenbringt und ihre Kraft an sich selber erprobt.

II.

1. Ist nach dem, was unsere Untersuchung über die Entstehung des geschichtlichen Wissens bis jetzt ergeben hat, die Behauptung, daß auf dem Gebiete der Historie keine absolute Sicherheit, sondern nie mehr als eine bloße Wahrscheinlichkeit gewonnen werden könne, in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht zu erhalten, vielmehr die Möglichkeit, unter gewissen Bedingungen zu einem sicheren Wissen über Größen und Ereignisse der Vergangenheit — sowohl nach ihrer sinnlichen wie ihrer geistigen Seite — zu gelangen, zuzugeben, so liegt es doch in der Art dieser Bedingungen, daß diese Möglichkeit nur in seltenen Fällen eintritt, und wo sie eintritt, nur ein kleiner Theil der Vergangenheit sicher erkannt werden kann, während alles Uebrige unsicher bleibt, höchstens wahrscheinlich wird. Insofern als kein Ereigniß bis in alle seine Einzelheiten vollständig aufgehellt und gewußt werden kann, läßt sich allerdings mit vollem Rechte sagen: Das einzelne äußere Faktum bleibt immer kontrovers. Die Thatsache des deutsch-französischen Krieges von 1870/71 wird durch die für Jedermann unleugbare Zugehörigkeit des Elsaßes zu Deutschland im Verein mit tausenden ebenso zweifellosen Beweisen jedem Zweifel entrückt. Aber um die einzelnen Akte dieser großen Thatsache webt schon jetzt die Zeit einen leichten Schleier, der es schwer macht, den wirklichen Thatbestand absolut deutlich zu erkennen.

2. Je eingehender wir uns Rechenschaft darüber geben, wie die Dokumente zu Stande kommen, die uns in erster Linie er-

möglichen, Rückschlüsse auf das, was gewesen ist, zu thun, desto besser erkennen wir, wie häufig sich dem sie deutenden und verwerthenden Historiker eine ganze Reihe von möglichen Erklärungen darbieten, wie selten er mit absoluter Nothwendigkeit auf eine einzige Lösung hingewiesen wird.

Die sichersten Schlüsse ermöglichen Urkunden, Ueberreste aus der Vergangenheit — seien sie aus Papier und Pergament, oder aus Holz, Stein, Eisen oder irgend einem anderen Materiale —, deren Entstehung einen Theil des zu erforschenden Ereignisses bildete. Sie sind der direkte Beweis dafür, daß etwas geschehen ist, und machen uns gleichsam zu Augenzeugen. Sie melden uns Vieles, lassen Vieles vermuthen. Was sie aber durchaus sicher stellen, ist meist wenig, unter Umständen nur die Thatsache, daß in der Vergangenheit das, was wir auf dem Pergamente lesen, auf der Steinplatte vor uns sehen, geschrieben, in den Stein gehauen worden ist. Schon bei der Bestimmung, aus welcher Zeit die Inschrift stammt, ist meist die Gefahr der Täuschung nicht vollständig ausgeschlossen. Die Geschichte weiß von gefälschten Urkunden zu erzählen, die Jahrhunderte hindurch sich allgemeiner Geltung erfreut haben. Und noch viel schwieriger ist es, festzusetzen, welche Schlüsse aus dem Inhalte zu ziehen sind, welche Glaubwürdigkeit die mitgetheilten Thatsachen, die ausgesprochenen Gesinnungen und Absichten verdienen.

Vermittelst Kombination zahlreicher Wirkungen, die alle auf eine Ursache zurückweisen, läßt sich oft ein hoher Grad von Sicherheit erreichen, unter Umständen eine Thatsache absolut sicherstellen. Das Resultat der Addition vieler Wahrscheinlichkeiten ist aber meist nur höchste Wahrscheinlichkeit. Die Fiktion der pseudoisidorischen Dekretalen wird durch unzählige sich bestätigende Urkunden scheinbar als historische Thatsache festgestellt, während doch in Wirklichkeit die große Zahl der Beweise nur einen Schluß auf die Größe der Fälschung thun läßt.

Und was über den Werth und die Bedeutung, die den Urkunden als Beweisen für die Vergangenheit zukommt, gesagt worden ist, das gilt auch von den lebendigen Nachwirkungen einer vergangenen Zeit: Das, was sie absolut sicher beweisen, ist

neben dem, worüber sie wahrscheinliche Kunde geben, oft wenig genug. Wohl sind die Waldenser-, die Hussitengemeinden im Vereine mit mannigfachen Urkunden und Berichten aus alter Zeit ein unleugbarer Beweis für die Wirklichkeit bestimmter geistiger Bewegungen im Mittelalter. Auf die Fragen nach Entstehungszeit, Urheber und Entwicklung dieser Bewegungen lassen sich aber auf Grund dieser feststehenden Thatsachen meist nur unvollständige und wahrscheinliche Antworten geben.

Um zu eingehender Kenntniß der Thatsachen zu gelangen, die uns durch in die Gegenwart hineinragende Nachwirkungen unzweifelhaft bezeugt werden, bedürfen wir als nothwendiger Ergänzung des erzählenden Berichtes.

Der erzählende Bericht nimmt unter dem Material des Historikers den ersten Platz ein, nicht deßhalb, weil er die sichersten Schlüsse über eine zu erforschende Thatsache ermöglichte, sondern weil wir am häufigsten auf ihn angewiesen sind, am meisten durch ihn erfahren und nur durch seine Vermittlung die ihm an Zuverlässigkeit überlegenen Urkunden vollständig verstehen und würdigen können. Ja von unzähligen geschichtlichen Ereignissen besitzen wir überhaupt gar keine anderen, für uns erkennbaren Spuren, aus denen wir etwas über sie erschließen könnten, als einen oder mehrere Berichte aus früheren Zeiten.

3. Der günstigste Fall ist der, daß Berichte von Augenzeugen direkt zu uns gelangt sind. Daß diese aber selbst dann, wenn an ihrem Willen, die Wahrheit zu sagen, nicht gezweifelt werden kann, zu durchaus falschen Schlüssen auf das, was geschehen ist, verleiten können, ergiebt eine Betrachtung der mannigfachen Schwierigkeiten, die der Beobachtung und Mittheilung eines geschichtlichen Vorganges entgegenstehen.

Wie wir bereits ausgeführt haben, beruht jedes Wissen, nicht nur das geschichtliche, auf Eindrücken, die Menschen empfangen, auf Erfahrungen, die sie gemacht haben. Aber bei der Beobachtung von Vorgängen, die immer wiederkehren, läßt sich in sicherer Weise scheiden, was auf Rechnung des zu beobachtenden Objektes und was auf die des beobachtenden Subjektes zu setzen ist. Durch Wiederholung des Vorgangs, der erkannt werden soll, läßt

sich ein immer Wiederkehrendes herausfinden, das sich jedem Beobachter als dasselbe darstellt.

Bei der Beobachtung eines einmaligen, rasch vorübergehenden Ereignisses ist es oft überaus schwierig, ja unmöglich, diese Scheidung vorzunehmen, und die Gefahr der Täuschung sehr groß. Wir hören einen Ton, wir sehen ein Bild. Aber daß wir etwas zu hören, etwas zu schauen meinen, kann zunächst ebenso wohl die Wirkung eines rein innerlichen Vorganges wie die einer Naturerscheinung sein. Und solange wir lediglich auf Grund unseres einmaligen Eindruckes über die Wirklichkeit des Wahrgenommenen entscheiden müssen, ist die Gefahr der Täuschung nicht ausgeschlossen. Die Erfahrung zeigt uns auch, daß die Einbildung, etwas zu hören oder zu sehen, das in Wirklichkeit gar nicht gesehen oder gehört werden kann, überaus häufig ist. Derselbe Schall klingt ferner für unser Ohr ganz verschieden, ob wir ihn in der Stille der Nacht oder im Lärme des Tages, mit aufgeregten Nerven oder im Zustande dumpfer Abspannung, im geschlossenen Zimmer oder auf weiter Ebene hören, derselbe Lichtschimmer macht je nach dem augenblicklichen Zustande des beobachtenden Auges einen ganz verschiedenen Eindruck. Und nicht immer haben wir einen von unseren Zuständen und Stimmungen unabhängigen Maaßstab zur Hand, mit dem wir unsere Eindrücke kontrollieren können.

Sodann deckt sich, was der Einzelne beobachtet hat, niemals vollständig mit dem, was geschehen ist. Was wir beobachten können, sind stets nur einzelne Momente, einzelne Seiten des Ereignisses. Und zwar ist die Auswahl dessen, was beobachtet wird, bei jedem Einzelnen wieder eine verschiedene, bedingt durch seine Fähigkeiten, seine Interessen, seine Verhältnisse. Es ist aber klar, daß ein unvollständiges Bild, auch wenn es aus lauter richtigen Beobachtungen zusammengesetzt wäre, dennoch den, der auf Grund dieses Bildes sich ein Urtheil über einen Vorgang machen muß, zu falschen Schlüssen verleiten kann. Auch das Bild des großen Malers, dem es gelungen ist, die charakteristischen Züge einer Landschaft, eines Kopfes festzuhalten, kann in dem Beschauer eine unrichtige Vorstellung des Originales wachrufen, weil es nur den

Eindruck des Künstlers, nicht die Sache selber giebt. Die große Mehrzahl der Beobachter historischer Vorgänge sind aber keine Rafael und Holbein, sondern pflegen oft gerade die wichtigsten, entscheidendsten Punkte zu übersehen und lediglich das zu bemerken und zu berichten, was um irgend welcher Ursachen willen sich ihnen zufällig eingeprägt hat.

Die Unmöglichkeit, von einem Ereignisse mehr als einzelne Züge zu erfassen und festzuhalten, bringt aber nicht nur für den, der auf die Berichte Anderer angewiesen ist, aus ihnen seine Kenntniß der Vergangenheit schöpft, die Gefahr der Täuschung mit sich, sondern übt auch auf die Sicherheit und Genauigkeit der Beobachtung selbst einen nachtheiligen Einfluß aus. Je besser wir ein Einzelnes in seine Wurzeln verfolgen können, desto deutlicher erkennen, desto besser verstehen wir es. Die Ursache hilft uns die Wirkung verstehen, und die Wirkung die Ursache. Fehlen uns in der Kette von Ursache und Wirkung Zwischenglieder, wie das bei jeder Beobachtung eines historischen Vorganges geschieht, so verbinden wir entweder, was nicht zusammengehört, oder wir ergänzen kombinierend und vermuthend das Fehlende. Auf beiden Wegen aber droht uns die Gefahr, daß wir durch falsche Voraussetzungen beeinflußt, das, was wir sehen, falsch sehen, oder überhaupt Dinge sehen und hören, die gar nicht vorhanden sind. Wie groß vor Allem die Gefahr ist, von den vorliegenden sinnlichen Erscheinungen falsche Schlüsse auf die ihnen zu Grunde liegenden geistigen Zustände zu thun und dann unter der Wirkung dieser falschen Voraussetzungen unrichtige Beobachtungen zu machen, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

Ist es uns so schon da, wo wir selber als Augen- und Ohrenzeugen beobachten können, unmöglich gemacht, zu einem irrthumsfreien, genauen und vollständigen Wissen über einen geschichtlichen Vorgang zu gelangen, so stellen sich uns weitere Schwierigkeiten entgegen, wo wir auf die Berichte Anderer angewiesen sind. Die erste, die uns jederzeit hindernd in den Weg tritt, ist die Unmöglichkeit, eine Beobachtung so, wie sie gemacht worden ist, festzuhalten und Anderen mitzutheilen.

Je vollkommener die Beobachtung ist, desto schwieriger ist es, sie in Worten zu fixieren und auszudrücken. Wörter sind Zeichen, deren wir uns bedienen, um das in unseren Gesichtskreis Tretende zu kennzeichnen. Und schon dadurch, daß wir unsere Beobachtungen überhaupt in Wörter umsetzen müssen, um sie Anderen zugänglich zu machen, bekommen unsere Berichte etwas Ungenaues; denn bei der unendlichen Fülle von verschiedenen Eindrücken, die wir erhalten, von Erlebnissen, deren keines dem anderen gleich ist, so ähnlich sie sich auch sein mögen, ist es unmöglich, für jeden einzelnen, für jedes einzelne, so wie es die Genauigkeit erforderte, ein eigenes Wort zu bilden, sind wir vielmehr genöthigt, mit einem einzigen Worte eine ganze Reihe ähnlicher Erscheinungen zu bezeichnen, oder vielmehr die einzelnen Erscheinungen, je nachdem für uns bald dieses, bald jenes Merkmal im Vordergrunde steht, bald mit diesem, bald mit jenem Sammelnamen zu bezeichnen, sie bald unter diesen, bald unter jenen Allgemeinbegriff unterzuordnen. Der Verlust an Genauigkeit, der bei diesem Verfahren unvermeidlich ist, muß sich auf dem Gebiete der geschichtlichen Forschung ganz besonders bemerkbar machen, da hier gerade das Einmalige, Einzigartige, Ungewöhnliche Gegenstand der Beobachtung und der Berichterstattung ist.

Auch die Nothwendigkeit, über *geistige* Größen und Zustände zu berichten, legt der Mittheilung von Beobachtungen geschichtlicher Vorgänge ganz besondere Hindernisse in den Weg. Geistige Größen lassen sich nicht in Zahlen ausdrücken, und damit versagt ihnen gegenüber ein Hauptmittel zur genauen, Allen verständlichen Bezeichnung des Stärkegrades. Geistige Vorgänge und Zustände, die sich nicht direkt der Beobachtung durch die Sinne darbieten, sondern aus den sinnlichen Erscheinungen erschlossen werden müssen, lassen sich überhaupt viel weniger als Körper oder körperliche Vorgänge, deren Merkmale in einer für Jedermann wahrnehmbaren Weise gegeben sind, so bezeichnen, daß eine Verständigung über das, was mit dem Worte gemeint ist, leicht fällt, ein Mißverständniß ausgeschlossen ist. Welch verschiedene Deutungen läßt z. B. ein Ausdruck wie ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν Joh 11 33 zu!

Schon bei der Beobachtung macht sich als Mangel geltend, daß stets nur einzelne Züge, aber nie das ganze Ereigniß festgehalten werden kann. Aber während der Beobachter bis zu einem gewissen Grade eine Begebenheit vollständig überblicken, nach ihren verschiedenen Seiten hin verfolgen, gleichzeitig hören, sehen, riechen, tasten kann, ist der Erzähler genöthigt, das in Wirklichkeit Verbundene zu trennen, das Gleichzeitige in eine Reihenfolge zu zerlegen, hintereinander zu bringen, das Wesentliche von dem Unwichtigen und Gleichgültigen zu sondern, da er unmöglich Alles, was er gesehen und beobachtet hat, auch berichten und nacherzählen kann. In welcher Weise er diese Ordnung vornehmen, was er auslassen und was er bringen wird, ist durchaus nicht gleichgültig für die Wirkung, die seine Erzählung hervorbringen, für die Vorstellung, die sein Bild erwecken wird. Gerade die neutestamentlichen Erzählungen zeigen uns, wie oft wegen eines einzigen Zuges, eines einzigen Wortes, durch die sich eine Parallelstelle von der anderen unterscheidet, die gemeldete Begebenheit in ein anderes Licht tritt, wie wegen des verschiedenen Zusammenhanges, in den sie gestellt sind, dieselben Worte einen verschiedenen Sinn erhalten können. Es ist jedoch durchaus der Einsicht des Berichterstatters überlassen, in welcher Reihenfolge er das Gleichzeitige erzählen, welche Auswahl er unter dem Beobachteten treffen will. Damit haftet jedem Berichte etwas Willkürliches an, das bewirkt, daß selbst solche Augenzeugen, die absolut denselben Eindruck von einem Ereignisse empfangen hätten — was nicht möglich ist, — dennoch einen nicht ganz gleich lautenden Bericht über das von ihnen Beobachtete abgeben würden. Wörtliche Uebereinstimmung zwischen den Aussagen verschiedener Augenzeugen verbürgt deßhalb nicht die Richtigkeit ihrer Beobachtungen und die Wahrheit ihrer Depositionen, sondern ist ein sicherer Beweis dafür, daß sie sich gegenseitig über das, was sie sagen wollten, verständigt haben.

Der Historiker, der auf Grund der Aussagen von Augenzeugen sich ein Bild von einem Ereignisse machen will, ist somit genöthigt, die verschiedenen Versionen durch einander zu ergänzen und, wo sie sich widersprechen, gegen einander abzuwägen. Auch

wenn diese Arbeit mit der allergrößten Gewissenhaftigkeit und nach unverbrüchlichen Regeln vorgenommen wird, ist dennoch das, was unter der Hand des prüfenden und sichtenden Historikers entsteht, nicht, wie Sybel[1]) anzunehmen scheint, ein sicheres Wissen von dem, was geschehen ist, sondern lediglich ein auf Grund der bereits vorhandenen Berichte aufgebauter neuer Bericht, der vielleicht ein klareres und richtigeres Bild der Ereignisse giebt, vielleicht aber auch durch mißverständliche Deutung und irreführende Benützung der ursprünglichen Berichte mit dazu beiträgt, falsche Vorstellungen über die Vergangenheit zu erwecken. In dieser Möglichkeit liegt das Recht, immer auf's Neue auf die Quellen zu gehen und zu prüfen, ob die überlieferten Vorstellungen der Vergangenheit sich ihnen gegenüber festhalten lassen.

Wohl wird der Nachtheil, daß die Beobachtungen geschichtlicher Ereignisse nicht durch Wiederholung auf ihre Richtigkeit geprüft werden können, oft durch die Möglichkeit, zahllose, zu derselben Zeit gemachte Beobachtungen zu vergleichen, theilweise ersetzt. Aber auch wo sehr viele Beobachter bezeugen, daß etwas gewesen ist, ist die Möglichkeit, daß es anders zugegangen sei, deßhalb sehr oft nicht ausgeschlossen. Die paradoxe Behauptung Sigheles: „Je mehr Zeugen einen flüchtigen Vorgang bekunden, desto unzuverlässiger war die Beobachtung"[2]), läßt sich durch manche Beispiele belegen. Man denke nur an die vielen, in guten Treuen abgelegten Zeugnisse für wunderbare Erscheinungen, die jeder Wallfahrtsort aufzuweisen hat.

Nur selten ist jedoch der Historiker in der günstigen Lage, sich sein Urtheil auf Grund von Berichten zu bilden, die Augenzeugen sofort nach der Beobachtung, mit dem Willen, nichts Anderes als die Wahrheit zu sagen, niedergeschrieben haben. Vielleicht ist der Bericht von Augenzeugen, aber erst geraume Zeit nach dem Ereignisse, das sie beobachtet haben, verfaßt worden. Je länger aber der Zeitraum ist, der zwischen der geschilderten Begebenheit und der Abfassungszeit des Berichtes liegt, desto mehr wird sich auch bei dem besten Gedächtnisse das Erinnerungs=

[1]) A. a. O.

[2]) Die Zukunft von M. Harden, V. Jahrgang Nr. 31 S. 215.

bild unwillkürlich verschieben, indem einige Züge zurücktreten, andere sich ganz verwischen, die Reihenfolge sich verändert, vielleicht auch vermuthete Mittelglieder als erlebt angenommen werden. Nicht bloß, „wenn man sich erinnern will, was uns in der frühesten Jugend begegnet ist, kommt man" — wie Göthe beim Erzählen seiner Kindheitserlebnisse ausführt — „in den Fall, dasjenige, was wir von anderen gehört, mit dem zu verwechseln, was wir wirklich aus eigener anschauender Erfahrung besitzen." Fast jede gerichtliche Untersuchung eines vielbesprochenen Ereignisses bringt Beispiele dafür, wie leicht sich die Leute einbilden, das erlebt zu haben, was sie Andere erzählen hörten.

Und nicht bloß mit unabsichtlichen Veränderungen, Weglassungen und Zusätzen muß der den Thatbestand erforschende Historiker rechnen, sondern auch mit der Möglichkeit absichtlicher Entstellungen des Sachverhaltes. Dem Augenzeugen liegt vielleicht daran, gewisse Vorkommnisse zu verschweigen, andere in einem anderen Lichte erscheinen lassen, als sie ihm selber erschienen sind. So darf der Historiker wie der Richter nicht bloß darnach fragen, wieweit der Berichterstatter die Wahrheit sagen kann, sondern auch darnach, wieweit er sie sagen will.

4. In den allermeisten Fällen hat nun aber der Forscher gar nicht Berichte von Augenzeugen vor sich, aus denen er sich prüfend, sichtend, wählend den Thatbestand konstruieren könnte, sondern Nachrichten aus zweiter, dritter und vierter Hand, Erzählungen, die Jahrhunderte lang mündlich fortgepflanzt, vielleicht auch solche, die überhaupt noch gar nie aufgezeichnet worden sind.

Durch je mehr Hände eine Erzählung gegangen ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß sich das ursprüngliche Erinnerungsbild verschoben hat, desto schwieriger ist es, aus dem Berichte die ihm zu Grunde liegende Thatsache herauszuschälen, desto größer ist die Gefahr, daß wir aus dem, was wir vor uns haben, falsche Rückschlüsse auf die Vergangenheit thun.

Selbst wo uns die Worte von Augenzeugen durch spätere Berichterstatter aus irgend welchem Grunde mitgetheilt werden, kann durch Weglassungen oder Zusätze ihr Sinn vollständig entstellt worden sein. Wie unsicher aber der Nachweis und das

Ausscheiden von Interpolationen ist, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Je nach dem Zusammenhange, in den ein Zitat gestellt ist, erhält es unter Umständen auch einen verschiedenen Sinn. Dasselbe Wort hat eine andere Bedeutung, wenn es bei diesem als wenn es bei jenem Anlasse gesagt worden ist. Aber gerade das falsche Datieren von Aussprüchen, die sich den Zuhörern eingeprägt haben, deren Urheber und Anlaß jedoch vergessen worden sind, ist überaus erklärlich und häufig. So kennt die Geschichte manche berühmte Begebenheit oder Sentenz, die die Ueberlieferung mit dem Namen verschiedener großer Männer und Ereignisse verknüpft hat, ohne daß es in jedem einzelnen Falle gelänge, den wirklichen Sachverhalt festzustellen.

Je mehr eine Erzählung nicht bloß von einigen Chronisten und gelehrten Forschern weiter fortgepflanzt wird, sondern Eigenthum eines ganzen Volkes geworden ist, desto mehr werden ganz unmerklich und unbewußt einzelne Züge weiter ausgesponnen, andere nach und nach verändert und weggelassen, desto mehr verschiebt sich der Zusammenhang, werden verschiedene Begebenheiten mit einander vermischt, Erinnerungen an wirkliche Ereignisse und Persönlichkeiten mit Mythen, d. h. Verkörperungen religiöser Wahrheiten in Form von Erzählungen, verbunden. So entstehen scharf abgerundete und durch tausendfache Ueberlieferung scheinbar verbürgte Erzählungen, deren innere Wahrheit und weite Verbreitung dem Unerfahrenen für die Wirklichkeit ihres Inhaltes Gewähr zu leisten scheinen, während die Erfahrung den Forscher nöthigt, auch solchen Sagen gegenüber die größte Vorsicht zu beobachten, bei denen es ihm nicht mehr möglich ist, das langsame Entstehen Schritt für Schritt zu verfolgen und nachzuweisen.

Bekannt ist der sogenannte Treppenwitz der volksthümlichen Ueberlieferung, der berühmte Persönlichkeiten bei berühmten Gelegenheiten geistreiche Schlagworte, die sie hätten sagen können, unbekümmert um den wirklichen Gang der Ereignisse sagen läßt. Die große Mehrzahl der historischen Anekdoten, die meisten sogenannten geflügelten Worte gekrönter Häupter, sterbender Dichter und siegreicher Feldherren verdanken diesem Bestreben, berühmte

Persönlichkeiten und wichtige Situationen mit einem Schlagworte zu charakterisieren, ihre Entstehung[1]).

5. So ist es eine komplizierte Arbeit, mittels deren der Forscher zu seinem Resultate kommt. „Bei jedem Berichte muß untersucht werden, inwiefern der Berichterstatter die Wahrheit sagen konnte und wollte. Bei Augenzeugen und Zeitgenossen ist zu prüfen, wie nahe sie den Ereignissen gestanden haben, wie genau ihre Kenntniß derselben sein konnte, ferner, ob sie denselben bloß zugesehen oder ob sie, handelnd oder leidend, an ihnen betheiligt gewesen, und wie weit es ihnen in Folge davon möglich war, unbefangen sowohl zu beobachten als ihre Beobachtungen wiederzugeben, es ist ferner zu prüfen, was für Aufschluß uns über Fähigkeiten und Charakter des Berichterstatters aus seinen eigenen Aufzeichnungen und aus denen Anderer zu Theil wird, unter welchen Umständen sein Bericht abgefaßt wurde, und daraus haben wir uns ein Urtheil darüber zu bilden, inwiefern er das, was er mit angesehen, auch richtig auffassen und richtig erzählen konnte, sowie darüber, ob es ihm auch darum zu thun war, die Wahrheit zu berichten, oder ob er es vielmehr angemessen fand, sie nach der oder jener Seite hin zu entstellen. Bei abgeleiteten Berichten ist zu untersuchen, aus welchen Quellen der Berichterstatter geschöpft hat, welches die Natur dieser Quellen ist, und welchen Gebrauch er vermöge seiner Fähigkeiten, seines Charakters und der die Abfassung seines Berichtes begleitenden Umstände von denselben gemacht hat. Wo verschiedene Berichte über dasselbe Ereigniß vorliegen, wird sich aus der Untersuchung herausstellen, inwiefern sie einander ergänzen oder ausschließen, und im letzteren Falle, an welche von ihnen wir uns zu halten haben. Es ist dasselbe Verfahren, allerdings in

[1]) „Auch abgesehen von der heiligen Geschichte darf man nur seinen Plutarch gelesen und mit anderen Geschichtsquellen verglichen haben, um sich zu überzeugen, wie oft das Leben eines bedeutenden, vielbesprochenen Mannes erst von dem Witze seiner Volksgenossen, in deren Munde er fortlebte, mit dieser Masse von Pointen, von bedeutenden Situationen, sinnreichen Sprüchen u. s. w. ausgestattet worden ist." Strauß, Sendschreiben an Dr. Ullmann, 3. Heft der Streitschriften, S. 151 f. Beispiele bei W. L. Hertslet, Der Treppenwitz der Weltgeschichte, 3. Aufl., Berlin 1886.

einer großen Mannigfaltigkeit der Anwendung, das wir einzuschlagen haben bei der Prüfung und Verwerthung aller Geschichtserzählung vom Berichte des Augenzeugen an bis zu den Gestaltungen der Sagendichtung" [1]).

Bei dieser Arbeit ist der Forscher nicht lediglich seinem Gutdünken oder seiner Willkür überlassen. Tausendfach erprobte Erfahrungen von Generationen gewissenhafter Arbeiter geben uns Maaßstäbe an die Hand, mit denen wir die Zuverlässigkeit der einzelnen Berichterstatter prüfen, das Glaubwürdige von dem Unwahrscheinlichen scheiden können. Wir kennen aus zahllosen Untersuchungen die Gesetze, nach denen sich die Sagen zu bilden pflegen, so daß uns erleichtert ist, im einzelnen Falle zu erkennen, aus welchen Wurzeln die Bestandtheile einer Ueberlieferung hervorgewachsen sind. Und je gewissenhafter ein Historiker ist, desto strenger wird er sich an diese Regeln halten, sich dieser Maaßstäbe bedienen, sich bestreben, im einzelnen Falle nicht nach Neigungen und Wünschen, sondern nach feststehenden Grundsätzen zu entscheiden. Es ist aber dennoch unmöglich, daß das Endresultat seiner Bemühungen, aus gegenwärtigen Größen ein vergangenes X zu bestimmen, an Genauigkeit und Sicherheit dem Fazit einer chemischen oder physikalischen Berechnung gleich käme.

6. Alle diese Erwägungen über die Unsicherheit, die dem auf Aussagen und Berichte gegründeten historischen Wissen anhaftet, ändern nichts an dem Resultate, daß sich unter Umständen ein sicheres Wissen von Ereignissen und Persönlichkeiten, die der Vergangenheit angehören, erreichen läßt. Eine längst verflossene Begebenheit, eine längst von dem irdischen Schauplatze abgetretene Persönlichkeit kann derart durch tausend unleugbare Wirkungen in die Gegenwart hineinragen, sie kann derart als Ursache dessen, was wir nicht leugnen können, nothwendig sein, daß es unmöglich ist, an ihrer Wirklichkeit zu zweifeln, daß daran zweifeln, an der Möglichkeit jeder Erkenntniß, an dem Zeugnisse unserer Sinne, an der Wirklichkeit der eigenen Existenz zweifeln heißt. Aber der Einblick in die Entstehung des historischen Wissens, die Ueber-

[1]) W. Vischer a. a. O. S. 10f.

legung, wie schwierig es ist, die vorhandenen Wirkungen zu deuten, wie groß die Gefahr, falsche Schlüsse zu thun, zeigt uns, wie selten sich ein sicheres Wissen gewinnen läßt, wie sehr wir verpflichtet sind, nicht auf das Recht der Kritik gegenüber den Darstellungen der Vergangenheit zu verzichten.

Nicht als ob die Geschichte une fable convenue wäre, die immer auf's Neue sich willkürlich umgestalten ließe, so daß jede lebensvolle Darstellung vergangener Zeiten als ein Versuch, sich das Vergangene als gegenwärtig vorzustellen, dasselbe Existenzrecht hätte, weil doch jedes Bild, das wir von der Vergangenheit entwerfen, der Wirklichkeit gleich ferne bleiben müßte. Kann die Wissenschaft auch in vielen Fällen nicht mehr mit absoluter Sicherheit feststellen, was gewesen und geschehen ist, und nur wahrscheinliche Resultate erreichen, so ist doch meist der Grad der Wahrscheinlichkeit, den eine Vermuthung vor der anderen hat, verschieden, und es ist die Aufgabe des Historikers, gewissenhaft und genau das Bild der Vergangenheit zu zeichnen, das auf Grund der vorhandenen Urkunden und Zeugnisse sich als das Wahrscheinlichste ergiebt, somit wissenschaftlich allein berechtigt ist. Seine Pflicht ist, den verschiedenen Grad der Wahrscheinlichkeit, den wir in den einzelnen Fällen erreichen können, kundzuthun, und wo die nach feststehenden Grundsätzen und oft erprobten Regeln vorgenommene Untersuchung nicht mit Bestimmtheit einen Weg der Lösung als den wahrscheinlichsten bezeichnet, hat der Forscher, um nicht die, welche sich seiner Leitung anvertrauen, irrezuführen, die verschiedenen Möglichkeiten offen darzulegen und, wo der Stand der Ueberlieferung nur noch unsichere Vermuthungen gestattet, einzugestehen, daß wir nichts mehr wissen können. So nothwendig für den Historiker eine gewisse Kombinationsgabe ist, die versteht, die mannigfachen, zerstreuten Zeugnisse einer vergangenen Zeit zu einem lebensvollen Bilde zusammenzufügen, so unberechtigt ist doch das Bestreben, aus vereinzelten Trümmern der Vergangenheit mittels geistreicher Vermuthungen und kühner Phantasie ein Ganzes zu bilden und als Ergebniß wissenschaftlicher Forschung hinzustellen. Kennzeichen echter Wissenschaftlichkeit ist Respektieren der dem Wissen gesteckten Grenzen. Nicht nur die Advokaten-

gewandtheit, die versteht, durch geschicktes Auslesen und Kombinieren von bezeugten Thatsachen und beglaubigten Aussprüchen ein den Parteizwecken entsprechendes Bild der Vergangenheit einleuchtend und glaubwürdig zu machen, schmückt sich mit Unrecht mit dem Namen der Wissenschaft, sondern ebenso die Kunst, mittels unendlichen Scharfsinnes und geistreicher Einfälle aus ein paar verlorenen Bruchstücken Tendenzen und Begebenheiten zu konstruieren, ein Geschichtsbild zu entwerfen und als Ergebniß der Forschung zu präsentieren, das kaum mehr möglich, auf alle Fälle nicht wahrscheinlich ist. Weil die Art der geschichtlichen Ueberlieferung in den meisten Fällen die Möglichkeit offen läßt, daß es auch gegen den Anschein zugegangen ist, steht dennoch dem Forscher nicht ein unbegrenztes Feld der Vermuthungen offen. Ich glaube, das sollten ganz besonders Alle, die auf dem Gebiete des Neuen Testamentes arbeiten, bedenken und die Bemerkungen beherzigen, die Georg Waitz gegen „ein Zwischen-die-Zeilen-Lesen, das alle Begriffe übersteigt", „ein Hineinlegen von Tendenzen in Zeiten und Begebenheiten, von denen ein unbefangenes Auge nicht die kleinste Spur zu entdecken vermag", „diese sich für geistreich und wahrhaft wissenschaftlich haltende Manie" richtet[1]).

7. Wenn sich die geschichtliche Forschung gewissenhaft bemüht, mit den ihr gegebenen Mitteln auf Grund der vorhandenen Thatsachen das wahrscheinlichste Bild der Vergangenheit zu entwerfen, so ist sie trotz den unübersteiglichen Grenzen, die ihr gesteckt sind, im Stande, der Menschheit einen wichtigen Dienst in vollkommener Weise zu thun. Was wir bei der Historie in letzter Linie suchen, das vermag sie uns zu bieten, obschon sie sehr oft nur zu Resultaten von höchster Wahrscheinlichkeit gelangt.

Warum treiben wir Geschichte, warum suchen wir festzustellen, was gewesen ist, ein genaues, lebendiges Bild der dahingeschwundenen Persönlichkeiten, der vergangenen Ereignisse zu gewinnen? Der Werth und die Bedeutung der Beschäftigung mit der Geschichte liegt darin, daß sie den engen Horizont des einzelnen Menschenlebens weit aufthut, indem sie uns an dem Leben vergangener

---

[1]) A. a. O. S. 25.

Geschlechter theilnehmen läßt und unseren Geist in Verbindung bringt mit den die Geschicke des menschlichen Geschlechtes bestimmenden Persönlichkeiten. Niemand kann das Gewordene und Vorhandene wirklich verstehen ohne einen Einblick in sein Werden.

Vermittelst der Historie, in der sich die Vergangenheit spiegelt, machen wir uns die Erfahrungen verflossener Jahrhunderte zu eigen. Wir sehen hier deutlicher als in den eigenen täglichen Erlebnissen die Mächte an der Arbeit, die die menschliche Entwicklung bestimmen, erkennen die Gesetze, die das menschliche Leben beherrschen. Wir thun einen Einblick in das Ringen und Kämpfen des Menschenherzens, hören seinen Jubel und seine Klagen, nehmen Theil an seinen Sorgen und Schmerzen und werden vor seine Ideale und Hoffnungen gestellt. So wird das Vergangene für uns zur Gegenwart. Das Leben der längst dahingegangenen Generationen, das, auch wo wir dessen nicht bewußt sind, unser Fühlen, Handeln und Denken auf Schritt und Tritt beeinflußt, tritt als erkannte und deutlich geschaute Größe in unser Leben ein, es erweiternd und bereichernd, und nöthigt Willen und Verstand, sich mit ihm auseinander zu setzen, Stellung dazu zu nehmen. Das ist ein Gewinn, der werthvoller ist als der sichere Besitz vieler einzelner Thatsachen.

Diesen Dienst aber kann uns die Geschichtsforschung leisten, auch ohne daß sie über jede Einzelheit der Vergangenheit zu sicherem Wissen gelangt. Diesen Gewinn vermag uns kein Wechsel in den Resultaten der wissenschaftlichen Untersuchung zu rauben. Erreicht die Geschichtswissenschaft auch meist nur Ergebnisse von höchster Wahrscheinlichkeit, so ist doch diese oft so groß, daß sie der Gewißheit nahe kommt. In Verbindung mit den absolut sicheren Resultaten läßt sich somit ein Bild der Vergangenheit zeichnen, das trotz manchen Lücken, trotzdem daß es manche vor Alter dunkel und unkenntlich gewordene Züge des Originals nur rathend und tastend, andere, die wohl noch zu erkennen wären, aus diesem oder jenem Grunde verzerrt und verzeichnet wiedergiebt, doch wenigstens auf Aehnlichkeit Anspruch machen kann. Aber auch gesetzt die Wissenschaft könnte wirklich stets nur zeigen, wie uns die Vergangenheit auf Grund der vorhandenen Ueberreste

erscheint, erscheinen muß, und niemals wie sie wirklich war, selbst dann wäre der Dienst, den sie uns leistet, überaus werthvoll. Und gerade die werthvollste Frucht der Geschichte, um derenwillen ihre Erforschung für die Menschheit allezeit eine der wichtigsten Aufgaben bleibt, könnte sie uns auch dann niemals rauben oder verkümmern, sondern stets nur besser hervorgraben, immer mehr in's Licht stellen. Große, packende Ideen, die in der Geschichte der Menschheit einmal aufgetaucht sind, bleiben diese Ideen und üben ihre Macht aus, Ideale, die geschaut worden sind, bleiben Ideale, die die Völker begeistern oder ihren Widerspruch hervorrufen, Schriftstücke und Kunstwerke, in denen der Geist einzelner Heroen oder ganzer Völker seinen Ausdruck gefunden hat, wirken weiter, solange sie bestehen, mag die geschichtliche Forschung zu diesem oder jenem Ergebnisse über ihre Schicksale gelangen, die Frage ihrer Entstehung und Wirkung so oder anders erklären. Mit aller ihrer forschenden, suchenden und prüfenden Arbeit kann sie nur dazu beitragen, daß diese Früchte und Zeugnisse einer vergangenen Zeit immer besser dem Dunkel der Vergessenheit entrissen werden, daß das Vergangene immer mehr zu einem unser Leben bereichernden und erweiternden Gegenwärtigen wird.

III.

1. Die Antwort, die wir auf die Frage, wie wir uns im Allgemeinen trotz der dem historischen Wissen so oft anhaftenden Unsicherheit die Vergangenheit unverlierbar aneignen können, gewonnen haben, weist uns nun aber auch den Weg zur Lösung der Schwierigkeiten in dem speziellen Falle, von dem unsere Untersuchung ausgegangen ist. Sie hilft uns zur Beantwortung der Frage, inwiefern es möglich ist, in der geschichtlichen Erscheinung Jesu von Nazareth ein festes Fundament für den Glauben zu gewinnen.

Unermüdlich unterzieht die emsige Arbeit zahlloser Gelehrten die evangelische Ueberlieferung der strengsten Prüfung. Kein Bericht ist, dessen unbedingte Glaubwürdigkeit nicht schon beanstandet, keine Erzählung, deren Geschichtlichkeit nicht schon be-

zweifelt worden ist oder bezweifelt werden wird. Und wenn der Tag, wo sämtliche Forscher, die ein Recht haben, gehört zu werden, auch nur in der Hauptsache darüber einig sind, was zu den unzweifelhaften Thatsachen und was der ausschmückenden Sage angehört, überhaupt kommen kann, so liegt er jedenfalls in unabsehbarer Ferne.

Ich glaube nun aber, unsere Untersuchung über das Zustandekommen der historischen Gewißheit ergiebt mit ziemlicher Sicherheit, daß die Hoffnung auf einen solchen Tag, an dem die Forschung zu einem für Jedermann unumstößlichen Ergebnisse über Jesus Christus und sein Leben gelangen wird, eitel ist. Es giebt freilich Persönlichkeiten, deren Leben in so vielfacher Verschlingung mit der Gegenwart verknüpft ist, so gebieterisch von zahllosen unleugbaren Thatsachen der Gegenwart als vergangene Ursache gefordert wird, daß ihre Wirklichkeit nicht in Zweifel gezogen werden kann. Die Möglichkeit, daß sich Alexander der Große und seine Siege lediglich auf die Gedichte des Choerilus gründen, mögen wir Lessing zugeben. Daß jedoch vor hundert Jahren Napoleon Bonaparte gelebt, daß als der erste Kaiser des neuen deutschen Reiches Wilhelm I. regiert hat, läßt sich in der Gegenwart noch nicht bestreiten. Auch von einzelnen Ereignissen und Ansprüchen gilt, wie wir nachgewiesen haben, dasselbe, und zwar auch von solchen, die den von dem Neuen Testamente erzählten ähnlich sind. Wir erfahren durch die Evangelien von Kranken, die Jesus geheilt hat. Die Möglichkeit, wenigstens das zu beweisen, daß ein Kranker von einem bestimmten Zeitpunkte an gesund geworden ist, läßt sich nicht bestreiten. Vielmehr wird sich Jeder aus seinem eigenen Leben oder dem seiner Bekannten solcher Fälle erinnern, die ihm unzweifelhaft sind. Matthäus erzählt von Naturereignissen, die den Tod Christi begleitet haben. Der Vorhang im Tempel zerriß von oben bis unten in zwei Stücke, die Erde bebte, die Felsen spalteten sich, und die Gräber thaten sich auf. Ereignisse dieser Art lassen sich unter Umständen so beweisen, daß ihre Wirklichkeit wie etwas Gegenwärtiges feststeht. Selbst solche Naturereignisse ähnlicher Art, die mehr als tausend Jahre zurückliegen, sind wie z. B. der Untergang Pompejis durch den Ausbruch des Vesuv

vermöge ihrer in die Gegenwart hineinragenden Spuren gegen jeden Zweifel sichergestellt. Aber weder die einzelnen Worte und Ereignisse des Lebens Christi noch seine Person als Ganzes gehören zu diesen für Jedermann beweisbaren Thatsachen.

Ueber die einzelnen Ereignisse besitzen wir keine Urkunden, weder im engeren noch im weiteren Sinne des Wortes. Wir sind lediglich auf das angewiesen, was sich in schriftlicher Ueberlieferung erhalten hat. Nun hat uns aber der Einblick in die Bedingungen, unter denen ein Bericht über ein Ereigniß entsteht und die Ueberlieferung sich fortpflanzt, gelehrt, daß es stets einer komplizierten Untersuchung bedarf, um aus den über ein Erreigniß vorliegenden Berichten den Thatbestand herauszuschälen, daß deßhalb diese Aufgabe oft nur annähernd gelöst werden, nur ein wahrscheinliches Resultat erreicht werden kann, daß der einzelne Bericht nur in Verbindung mit einer erdrückenden Masse anderer von ihm unabhängiger Berichte und unleugbaren Thatsachen die Wirklichkeit einer Begebenheit über jeden Zweifel erhebt.

So ist auch die schriftliche Ueberlieferung, die uns über das Leben Jesu berichtet, zunächst darauf hin zu untersuchen, aus welcher Quelle sie stammt. Schon die alte Kirche hat aus der Masse der Schriften, die in Betracht kommen, eine bestimmte Anzahl um ihres besonderen Werthes willen ausgeschieden und allerhand Ansichten darüber geäußert, aus welcher Quelle die einzelnen Schriftsteller geschöpft, wie nahe sie den von ihnen erzählten Ereignissen gestanden haben. Aber diese Ansichten können von dem, der sich die verschiedenen Möglichkeiten, wie solche Urtheile entstanden sein können, klar gemacht hat, nicht einfach übernommen werden. Sie müssen daraufhin geprüft werden, ob sie sich mit dem übrigen Thatbestande vereinigen lassen. Und erst wenn nach allgemeiner Erfahrung keine andere als die von ihnen vertretene Auffassung möglich wäre, würden sie uns Gewißheit geben. Wir werden vor Allem zuerst auf die Schriften selber zurückgehen und fragen, was sich ihnen zur Beantwortung der genannten Fragen entnehmen läßt. Nun sprechen die Verfasser einzelner neutestamentlicher Schriften wie z. B. Paulus und Lukas ausdrücklich aus, daß sie das, was sie über Jesus mittheilen, von

Anderen empfangen haben, und andere sagen wenigstens nicht das Gegentheil. Und selbst wenn wir auf Aussagen anderer Art stießen, so dürfte sie sich ein gewissenhafter Forscher nicht einfach unbesehen aneignen, er müßte vielmehr untersuchen, ob sich die Behauptung durch unumstößliche Beweise sicher stellen lasse. Schon diese Fragen aber, in welcher Vermittlung uns die neutestamentlichen Schriftsteller die Ueberlieferung darbieten, ob ihre Schriften wenigstens theilweise als das Werk solcher, die mit Jesus gelebt, seine Worte gehört, seine Thaten geschaut haben, angesehen werden dürfen, ob wir die Berichte erst aus zweiter, dritter und vierter Hand erhalten, vielleicht erst nach längerer mündlicher Ueberlieferung, lassen sich bei dem Charakter dieser Schriften, dem weiten Zeitraume, der uns von ihrer Entstehung trennt, nicht mehr mit der Sicherheit beantworten, mit der wir z. B. die Thatsächlichkeit der vorher als unbezweifelt angeführten Ereignisse beweisen können. Bei ganz derselben Sachkenntniß und derselben Bereitwilligkeit, auf Vorurtheile zu verzichten, kann man zu verschiedenen Schlüssen gelangen.

Und selbst in dem günstigen Falle, daß die urchristlichen Zeugnisse, auf die wir für das Leben Jesu angewiesen sind, Jedermann als das Werk von Aposteln oder anderer Zeitgenossen Jesu nachgewiesen werden könnten, würde von ihnen gelten, was von den Aussagen jedes Augenzeugen gilt. Die Erkenntniß, unter welchen Bedingungen selbst der Bericht solcher Augenzeugen zu Stande kommt, an deren Absicht, die Wahrheit zu sagen, kein Zweifel erhoben werden kann, macht, daß wir keine Thatsache bloß deßhalb, weil sie erzählt wird, unbesehen hinnehmen können, macht es unmöglich, daß jeder aus irgend welchem Grunde aufsteigende Zweifel einfach durch den Hinweis auf den Bericht eines Augenzeugen könnte niedergeschlagen werden. Auch von solchen Berichten gilt, daß sie nur in Verbindung mit zahlreichen anderen Thatsachen, die ebenfalls das erzählte Ereigniß voraussetzen, jeden Zweifel an dessen Geschichtlichkeit aufheben.

Je außerordentlicher aber die Vorgänge sind, von deren Wirklichkeit wir überzeugt werden sollen, desto zahlreicherer Beweise bedürfen wir, damit dem Zweifel jede Möglichkeit genommen werde.

Die einzelnen Ereignisse des Lebens Jesu ragen aber gerade in ihrer Mehrzahl weit über das Maaß des Alltäglichen hinaus.

Je mehr ferner die eigentliche Bedeutung einer Begebenheit nicht in den sinnlichen Erscheinungen, sondern in den darin zum Ausdruck kommenden geistigen Größen, in der Gesinnung, dem Willen des Handelnden liegt, desto größer ist die Möglichkeit eines Mißverständnisses bei dem Berichterstatter, desto weniger deßhalb auch sein Bericht im Stande, jeden Zweifel zum Schweigen zu bringen.

Und gerade das, was die in Betracht kommenden Schriften für den, der sich durch sie den Weg zu Gott weisen läßt, so überaus werthvoll macht, daß ihre Verfasser nicht sowohl als Geschichtschreiber eine Reihe von Begebenheiten erzählen, sondern vielmehr als gläubige Jünger in dem Leben Jesu von Nazareth das göttliche Walten, ihn als den Christus nachweisen wollen, gerade das macht die Aufgabe, zunächst ohne irgend welche Stellungnahme zu diesem Glauben den äußeren Thatbestand festzustellen, überaus schwierig, ja unmöglich.

Mit diesen Bemerkungen soll in keiner Weise der Werth, der den besprochenen Schriften neben ihrer Bedeutung für das religiöse Leben der Menschheit auch als historischen Dokumenten zukommt, bestritten werden. A. Harnack bringt nur die Ansicht der kompetentesten Forscher auf dem Gebiete der urchristlichen Geschichte zum Ausdrucke, wenn er sagt: „Manches, was einst schnell verworfen wurde, hat sich eindringender Untersuchung und umfassender Erfahrung doch wieder erprobt. Wer dürfte heute z. B. mit den wunderbaren Krankenheilungen in der evangelischen Geschichte so rasch fertig werden wie frühere Gelehrte“[1]). Mit stiller Genugthuung kann die konservative Kritik darauf hinweisen, wie fast in regelmäßigem Wechsel nach einiger Zeit immer wieder gerade die Elemente der urchristlichen Ueberlieferung, die in einer früheren Periode von der Mehrzahl der Forscher als unhaltbar preisgegeben worden sind, in ihr Recht eingesetzt werden, ja ihre Geschichtlichkeit wohl gar als das sicherste Ergebniß der wirklich

[1]) A. a. O. S. 18.

wissenschaftlichen Forschung anerkannt wird, wie das etwa augenblicklich mit den eschatologischen Bestandtheilen der Herrenreden der Fall ist. Der von Bruno Bauer u. A. unternommene Versuch, den überlieferten Lebensgang, ja überhaupt die Persönlichkeit Jesu als Erzeugniß der christlichen Gemeinde darzuthun, die in dem neutestamentlichen Christusbilde ihr Ideal in der Form von Geschichte niedergelegt habe, muß Angesichts der vorliegenden Zeugnisse auch denen, die sich zu dem von den urchristlichen Schriften vertretenen Glauben ablehnend verhalten, gewaltsam und mißlungen erscheinen. Aber für uns handelt es sich jetzt lediglich um die Frage, ob und auf welchem Wege man zu einem unerschütterlichen, absolut sicheren Wissen der Geschichtlichkeit Jesu Christi gelangen könne. Und auf diese Frage lautet das Ergebniß unserer Untersuchung: Wenn sich auch auf Grund der bis in unsere Zeit erhaltenen Ueberlieferung vielleicht die meisten der uns mitgetheilten Worte und Schicksale Jesu durch eben so viele Beweise stützen lassen wie die Mehrzahl der unbestrittenen geschichtlichen Daten aus derselben Zeit, so können wir doch bei dem eigenartigen Charakter der noch erhaltenen Wirkungen des Lebens Jesu, aus denen wir seine Geschichtlichkeit erschließen, kaum ein Ereigniß, ein Wort so beweisen, — wie wir das bei anderen geschichtlichen Fakten wirklich im Stande sind — daß es für Jedermann, der die nöthigen Verstandesfähigkeiten besitzt, also auch für solche, die nichts von der einzigartigen Größe der Christusgestalt zu spüren vermögen, als unbestreitbare Thatsache dastünde.

Am ehesten noch kann der Kreuzestod zu solchen über allem Zweifel stehenden Thatsachen gerechnet werden, da er auch abgesehen von dem einstimmigen Zeugnisse der christlichen Ueberlieferung bezeugt wird, und dieses einstimmige Zeugniß ohne die Wirklichkeit der vorausgesetzten Thatsache undenkbar wäre. Und doch ist auch dieses Ereigniß nicht in derselben Weise jedem Zweifel entrückt wie etwa der Aufenthalt Napoleons auf der Insel St. Helena oder gar die Eroberung des Elsasses durch die Deutschen[1]. Und was selbst von dieser Thatsache gilt, das gilt

---

[1] Ullmanns Behauptung „kein baylescher und humescher Skepti-

noch in höherem Maaße von anderen Stücken der evangelischen Ueberlieferung.

Wer die Auferstehung Christi zu den bestbezeugten Thatsachen der Weltgeschichte rechnet [1]), spricht von dem Standpunkte des gläubigen Christen aus, bei dem die in der eigenen Lebenserfahrung wurzelnde Ueberzeugung, daß sich Gott zu dem Evangelium von Christus bekennt, dem Zeugnisse der Evangelisten und Apostel entgegenkommt, ja es fordert. Inwieweit wirklich innere Erlebnisse volle Gewißheit über das historische Ereigniß geben können, mag vorläufig dahingestellt bleiben. Jedenfalls sind da, wo sie fehlen, die überlieferten Zeugnisse für die Auferstehung nicht im Stande, die Zweifel an dieser Thatsache aus der Welt zu schaffen. Denn, wie wir bereits bemerkt haben, je außerordentlicher ein Ereigniß ist, je mehr es zu der großen Masse der alltäglichen und darum glaubhaften Begebenheiten im Widerspruch steht, desto stärkerer Zeugnisse bedarf die Kunde davon, um uns der Wirklichkeit der erzählten Thatsachen zu überführen [2]). Es steht deßhalb durchaus im Einklange mit unserer Erfahrung, wenn uns die neutestamentliche Ueberlieferung nirgends berichtet, daß schon allein die Erzählung der Auferstehung durch Augenzeugen und Sachkundige die Zuhörer von der Wirklichkeit der Thatsache überzeugt habe. Und wenn es schon für die Zeit-

---

zismus kann sie bezweifeln" (Was setzt die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? a. a. O. S. 4) wird von ihm selber durch die Beispiele, die er anführt, widerlegt.

[1]) Hilty, dessen Ausspruch oft ungenau zitiert wird, drückt sich vorsichtiger und richtiger aus: „Das Zuverlässigste, was wir über die Fortdauer wissen, ein Zeugniß, nicht nur historisch bezeugt, besser sogar als die meisten sogenannten „historischen Thatsachen" aus gleicher Vergangenheit, sondern auch philosophisch und moralisch postuliert, wenn nicht die ganze Weltgeschichte seit zweitausend Jahren auf einer Täuschung, ja sogar auf einer absichtlichen Lüge beruhen soll, ist die Auferstehung Christi." Glück, II. Theil, S. 205 f.

[2]) „Il paraît évident que le témoignage de tout Paris sur une chose improbable, ne saurait être égal au témoignage de tout Paris sur une chose probable. Ce sont là les premières notions de la saine logique." Voltaire, Questions sur l'encyclopédie. De la certitude de l'histoire.

genossen viel stärkerer Beweise als bloßer Berichte bedurft hätte, um die Auferstehung zu einem für Jedermann unbestreitbaren Faktum zu machen, wenn schon sie, soweit wir erkennen können, niemals lediglich durch die Erzählung des Vorganges zur Anerkennung seiner Wirklichkeit genöthigt worden sind und durch den Glauben Anderer an seine Thatsächlichkeit, vielmehr erst auf Grund der an sich selber erlebten Wirkungen des Auferstandenen zum Glauben an seine Auferstehung gelangt sind, bezwungen durch den „Beweis des Geistes und der Kraft“, so gilt das noch in viel höherem Maaße von denen, die ein Zeitraum von fast 2000 Jahren von jenen Ereignissen trennt. Für sie können ein paar schriftliche Berichte, auch wenn sie nicht so sehr von einander abwichen, und wir über ihre Verfasser und Entstehungszeit Genaueres wüßten, als dies bei den neutestamentlichen Auferstehungsberichten der Fall ist, allein und ohne religiöse Erlebnisse, die sie stützen, niemals ein Ereigniß von diesem außerordentlichen Charakter zu einer der bestbezeugtesten Thatsachen der Geschichte machen.

Bei der Art der Wirkungen, aus denen die geschichtliche Wirklichkeit Christi erschlossen werden muß, ist es ein aussichtsloses Unternehmen, eine bestimmte Anzahl von Worten und Begebenheiten des Lebens Jesu herauszusuchen, die für Jedermann, der einer wissenschaftlichen Untersuchung zu folgen vermag, als unbestreitbare geschichtliche Thatsachen bewiesen werden könnten. Das würde natürlich selbst dann gelten, wenn wir wirklich das Recht hätten, aus bestimmten Erfahrungen und Prämissen die Irrthumslosigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller abzuleiten und die Gültigkeit der von Gott der menschlichen Beobachtungs- und Darstellungsfähigkeit gesetzten Grenzen für sie zu bestreiten. Denn auch der überzeugteste Anhänger dieser Lehre kann Angesichts der für Jedermann offen daliegenden Thatsachen nicht leugnen, daß dieser Schluß, falls er überhaupt gezogen werden kann, doch nur dem möglich ist, der ganz bestimmte religiöse Erfahrungen gemacht hat.

Und was von den einzelnen Ereignissen des Lebens Jesu, seinen einzelnen Worten und Thaten, gesagt worden ist, das gilt

auch von der Person als Ganzem. Für sie treten neben die schriftliche Ueberlieferung als gewichtiges Zeugniß die lebendigen von Christus ausgegangenen Wirkungen: Die bis in das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung sicher nachweisbare christliche Gemeinschaft mit ihren Einrichtungen, Sitten und dem eigenartigen Geiste. Diese lebendigen Wirkungen Christi stehen so gut wie die Ruinen antiker Städte, die Paläste der Renaissance mit ihrem Bilderschmucke und die Spuren geschichtlicher Vorgänge der neueren Zeit als unleugbare Thatsachen da und nöthigen den Forscher, in längst vergangenen Ereignissen die Ursache ihres späteren Daseins zu suchen. Aber so gewiß auch alle diese lebendigen Wirkungen der Person Christi auf geschichtliche Vorgänge der Vergangenheit zurückgeführt werden müssen, Thatsachen und Persönlichkeiten als Ursachen voraussetzen, so sind sie doch — wenn sie überhaupt ein zwingender Beweis für die Geschichtlichkeit des neutestamentlichen Christusbildes sind — es nur für den, dem sie ein Zeugniß eines einmaligen, einzigartigen göttlichen Eingreifens in die Menschengeschichte geworden sind. Es ist aber nicht möglich, auf dem umgekehrten Wege Jemand dadurch zum Glauben an eine einzigartige Offenbarung Gottes zu nöthigen, daß man ihm zuerst die Geschichtlichkeit des von dem neuen Testamente gepredigten Christus aus diesen lebendigen Nachwirkungen so beweist, wie man manche nicht zu bestreitende geschichtliche Thatsache wirklich beweisen kann. Wo das Zeugniß von Christus und das im Glauben an dieses Zeugniß geführte Leben der Gläubigen nicht die Ueberzeugung hervorruft, daß eine einzigartige Offenbarung Gottes dahinter steht, da wird vielmehr der Versuch, die Entstehung des Christenthums ohne die Annahme einer am Anfange stehenden Persönlichkeit lediglich aus dem Zusammenwirken verschiedener Zeitströmungen zu begreifen, nicht gänzlich unberechtigt erscheinen, wenn er sich freilich auch selbst da, wo man in Christus nichts von der Nähe Gottes zu spüren vermag, Angesichts der auch dem blödesten Auge sich aufdrängenden Originalität der Gestalt Jesu nie lange wird halten können.

2. Ist dieses Ergebniß nun aber wirklich, wie oft behauptet wird, gleichbedeutend mit dem Urtheile, daß sich über die geschicht-

liche Wirklichkeit der Person Jesu Christi überhaupt keine Gewißheit erlangen lasse?

Doch bevor wir diese Behauptung prüfen, eine andere Frage. Wie verhält es sich bei dieser Sachlage mit dem Anspruche des christlichen Glaubens? Ist es trotz alledem möglich, in Christus das zu finden, was Unzählige immer wieder bei ihm gesucht haben und suchen und, wie sie meinen, auch wirklich finden? Oder ist es wirklich so, wie von Anhängern und Gegnern des christlichen Glaubens dargestellt wird, daß, wenn sich nicht wenigstens die großen Hauptdaten des Lebens durch allgemein verbindliche Beweise feststellen lassen, das Zeugniß von ihm nicht mehr der Grund sein kann, auf den wir uns im Leben und im Sterben stützen?

Was ist es, das die Menschen aller Zeiten, Länder und Völker immer auf's Neue in Christus gesucht und gefunden haben? Was ist das tiefste, innerste Ziel der Sehnsucht, die in den zahllosen Religionen der Erde immer auf's Neue auf alle mögliche Weise zum Ausdruck kommt? „Herr du hast uns auf dich hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es in dir Ruhe gefunden hat", sagt einer der größten Kenner des menschlichen Herzens, der heilige Augustinus. So verschiedenartig die Wünsche und Hoffnungen auch sein mögen, für die Suchende, Bekümmerte und Zweifelnde bei Jesus Befriedigung gesucht haben, so mannigfaltig die Bekenntnisse, in denen sie ausdrückten, was sie bei ihm gefunden, sie lassen sich doch schließlich alle zusammenfassen in das eine Wort: Gott. Sie haben Gott bei ihm gesucht, Gott in ihm gefunden. „Wer mich sieht, der sieht den Vater", sagt Christus bei Johannes. „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber", schreibt der Apostel Paulus den Korinthern.

Die Möglichkeit, Gott in Christus zu finden, ist aber nicht davon abhängig, ob wir zu einem absolut sicheren Wissen über alle Einzelheiten des Lebens Jesu gelangen können oder nicht, ja nicht einmal davon, ob sich die Existenz eines Mannes Jesus, dessen Leben die Christusworte und Geschichten hervorgerufen hat, für Jedermann absolut sicher nachweisen läßt.

Was nach den Evangelien die, welche zu Lebzeiten Jesu an ihn glaubten, in ihm Gottes Offenbarung finden ließ, fähig machte,

Gottes Hand zu ergreifen und in Gemeinschaft mit ihm zu treten, das waren nicht unbestreitbare Beweise für die Geschichtlichkeit einer bestimmten Anzahl von Ereignissen und Worten. Viele besaßen nur ein sehr unvollständiges Wissen von dem, was Jesus gethan und gesprochen hat. Oft hören wir nur von einer einmaligen kurzen Begegnung, die entscheidend ist. Haben sie außer dem, was sie selber geschaut und gehört, noch mehr über Jesus vernommen, so kann es ihnen nur in Form eines unsicheren Gerüchtes zugegangen sein. Und gerade die allerwichtigsten Ereignisse, wie z. B. der Kreuzestod und die Auferstehung, deren Bedeutung für unser Leben in Frage zu stellen uns nicht einfällt, waren noch gar nicht geschehen. Aber das sichere Wissen von einzelnen Ereignissen und Aussprüchen ist auch nicht der Grund, auf den sich ihr Entschluß, ein neues Leben zu führen, ihr Vertrauen zu Gott stützt. Sie haben eine Liebe geschaut, die ihr Herz geschmolzen hat, eine Gesinnung, die in ihr Gewissen einen Stachel warf, den sie nicht los wurden, einen Willen, dem sie sich als einem gerechten beugen mußten. Und in der Gewißheit, daß sie diesen Eindruck nicht als Täuschung erklären, daß sie die verpflichtende Kraft der vernommenen Worte, des geschauten Beispiels nicht leugnen könnten, ohne sich selbst für Zeit und Ewigkeit zu betrügen, in dieser Gewißheit haben sie ihr Leben in die Hand Gottes gestellt, als ob sie ihn mit Händen griffen.

Und wenn es noch heute möglich ist, daß uns Jesus denselben Dienst leistet, uns in derselben Weise verpflichtet und fähig macht, mit und für Gott zu leben, so kann es auch heute nur so geschehen, daß auch wir in dem, was uns von Jesus erzählt, im Gehorsam gegen ihn gelebt wird [1]), etwas empfinden, das uns

---

[1]) Nur Leben zeugt Leben. Es werden stets seltene Ausnahmen sein, daß das Zeugniß von Christus Verständniß findet und wirkt, auch wo er nicht in Persönlichkeiten als Leben schaffende Kraft entgegentritt. Ja die große Mehrzahl wird Christus gar nie anders als in Menschen finden, in denen der mit Christus in die Welt getretene Geist lebt. Und auch die Wenigen, die sich Rechenschaft geben über den Ursprung des neuen Lebens und selber aus der Quelle schöpfen, werden der lebendigen Zeugen seines Werkes als Kommentars nicht entrathen können.

das Bekenntniß abringt: „hier ist göttliches Leben", das sich uns als das einzig erstrebenswerthe Ziel darbietet, unser Selbstvertrauen erschüttert und uns den Muth giebt, im Vertrauen auf Gott ein neues Leben zu führen. Die Erfahrung einer Liebe, einer Reinheit und einer Kraft, die nicht einfach die Steigerung dessen sind, was wir alltäglich sehen, sondern im Gegensatz dazu stehen, deren Größe und Recht wir nicht leugnen können, ohne das preiszugeben, was wir als unseren besten Besitz erkennen, diese Erfahrung ist es, die uns das Leben Christi zu einem Beweise Gottes, zu einer Thüre macht, durch die wir in die Gemeinschaft mit Gott eintreten. Und sie allein ist es.

Die Möglichkeit aber, diese Erfahrung zu machen, kann uns durch kein Resultat der historischen Forschung genommen oder verringert werden, solange wir die urchristlichen Zeugnisse von Jesus Christus haben. Entweder tragen diese Zeugnisse Spuren ihres Ursprunges, strahlt uns das göttliche Leben, dessen Abglanz sie sind, aus ihnen entgegen, dann leuchtet es immer auf's Neue Jedem, der heilsbegierig an sie herantritt, entgegen, mag die Forschung zu diesem oder jenem Ergebnisse über die Entstehung der einzelnen Schriften und Traditionen, die Geschichtlichkeit der einzelnen Ereignisse und Aussprüche gelangen. Oder sie besitzen diesen Charakter nicht. Dann ändert kein Beweis für die Geschichtlichkeit der erzählten Ereignisse etwas an dieser Thatsache. In beiden Fällen kann die wissenschaftliche Forschung weder etwas dazu noch davon thun. Kein wissenschaftliches Ergebniß vermag uns die Erfahrung zu ersetzen. Was nützte es uns, wenn uns auch jedes Wunder, das uns von Christus erzählt wird, so gut bewiesen werden könnte, wie die Kaiserkrönung zu Versailles? Was nützte es uns, wenn wir wir nicht die Hand des allmächtigen Gottes darin erkennen? Die jüdischen Machthaber haben diese Wunder gesehen und dennoch Jesus als einen betrogenen Betrüger an's Kreuz schlagen lassen. Was hilft es uns, wenn uns jedes Wort so sicher überliefert wäre wie die im Parlament gehaltene Rede eines Staatsmannes, die wir gestern gehört und heute in der selbst verfertigten stenographischen Nachschrift lesen? Was hilft es uns, wenn diese Worte nicht unser

Gewissen treffen, unser Vertrauen wachrufen, unseren Willen in eine bestimmte Richtung weisen? Zwei Schächer hingen neben Jesus am Kreuze, und beide hörten in derselben Weise die Worte, die er sprach. Aber während der eine in die Bitte ausbrach: Gedenke meiner, wenn du in deinem Reiche kommst, stimmte der andere in den Spott der Umstehenden ein. Nicht Zweifel an der Sicherheit der Ueberlieferung ist es, der uns hindert, in Christus Gott zu finden, und nicht die beste Beglaubigung seiner Worte und Thaten erleichtert uns den Akt, den die Schrift Glauben nennt. Die Worte, die uns als Aussprüche Christi überliefert werden, wenden sich an den Willen und nöthigen uns, Stellung dazu zu nehmen, ob wir nun ihren Ursprung nachweisen können oder nicht. Die Gedanken, die in den Reden ausgedrückt sind, behalten ihre überzeugende Kraft, die Gesinnung, die in den erzählten Thaten, dem Leiden und Sterben zum Ausdrucke kommt, übt ihren durch die Jahrhunderte bezeugten Einfluß auf die Herzen aus, zu welchem Resultate die historische Forschung auch kommen mag. Was auch ihr Ergebniß sei, wir werden vor die Frage gestellt, ob wir das, was wir vernehmen, als Botschaft Gottes annehmen, den Forderungen, die an uns gerichtet werden, gehorchen, der Einladung, die an uns ergeht, folgen wollen oder nicht. Und wenn sich wirklich die Gewißheit erreichen läßt, daß uns hier das einzig wahre Leben entgegentritt, dann hat diese Gewißheit nichts zu thun mit der geschichtlichen, überhaupt der wissenschaftlichen Gewißheit, die darauf beruht, darin besteht, daß wir nach unseren Erfahrungen eine bestimmte Thatsache annehmen müssen, wenn wir nicht an der Richtigkeit unseres Denkens zweifeln wollen. Dann handelt es sich vielmehr um eine Nöthigung ähnlich der sittlichen Nöthigung, der wir folgen, wenn wir uns verpflichtet fühlen, so zu handeln und nicht umgekehrt, weil nur dieser Weg der rechte ist, der andere aber nicht.

Die Gewißheit, daß uns Jesus den Dienst leistet, der ihn zum Christus, zum Erlöser macht, kann nur aus der täglichen Erfahrung des durch ihn vermittelten Besitzes fließen. Wer erlebt, daß sich ihm in dem Evangelium eine Thüre zu Gott aufgethan hat, und durch diese Thüre hindurch vor Gott getreten

ist, dem kann dieses Erlebniß kein Resultat wissenschaftlicher Forschung bestreiten. Wer täglich erfährt, wie ihm der Aufblick zu Gott, der sich in Christus offenbart, Ruhe und Frieden in's Herz giebt, wie ihm im Gebete die Kraft zuströmt, den Kampf des Lebens mannhaft zu führen, wer erlebt, wie jede Gleichgiltigkeit in dem Verkehre mit Gott, jedes Abweichen von dem, was unser Gewissen als seinen Willen erkennt, einen Verlust an Lebensmuth und Lebenskraft nach sich zieht, für den handelt es sich nicht um die Frage, ob er die Möglichkeit eines Lebens mit Gott anerkennen oder bezweifeln soll, sondern allein darum, ob er ein solches Leben führen oder darauf verzichten will. Und gleich wie die Gewißheit, daß er lebt, dem, welcher lebt, durch keine Theorie über die Entstehung und das Wesen des Lebens verkümmert oder gar genommen werden kann, so kann auch dem, welchen das feste Vertrauen zu dem Vater Jesu Christi über die Noth des Lebens emporhebt, im Kampfe gegen das Unrecht stärkt und mit Hoffnung auf eine tröstliche Zukunft erfüllt, keine Forschung über die Entstehung des neutestamentlichen Zeugnisses von Christus seinen Besitz schmälern und noch viel weniger rauben. Versteht man unter Christenthum den Verkehr mit Gott, die Theilnahme am göttlichen Leben, die durch das Zeugniß von Christus ermöglicht werden, so ist es der Geschichtswissenschaft unmöglich, das Christenthum zu stützen oder zu vernichten, dem Christen das, was ihm als solchem eigenthümlich ist, zu rauben, ihm die Gewißheit seines Besitzes zu erschüttern. Entweder er hat, was das christliche Bekenntniß als Gabe Christi nennt, oder er hat es nicht.

IV.

1. Ob und auf welchem Wege sich die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen durch Christus vermittelten Lebens mit Gott beweisen läßt, beschäftigt uns hier nicht weiter. Wir wenden uns nun wieder zu dem vorläufig zurückgestellten Einwande, daß die Richtigkeit des bisherigen Resultates unserer Untersuchung die Unmöglichkeit, über die geschichtliche Wirklichkeit der Person Jesu Christi Gewißheit zu erlangen, beweisen würde, und fragen: Läßt sich nicht — vorausgesetzt, daß solche Erfahrungen, solche Wirkungen

des neutestamentlichen Zeugnisses wirklich vorhanden sind, — von ihnen aus, was ohne sie nicht möglich ist, ein sicherer Schluß auf den geschichtlichen Hintergrund der neutestamentlichen Aussagen über Jesus thun?

Gewißheit ist ein psychologischer Vorgang, dessen Zustandekommen nicht bloß von objektiven, sondern auch von subjektiven Bedingungen abhängig ist. Unsere Untersuchung über das Wesen und die Entstehung der geschichtlichen Gewißheit hat uns gezeigt, daß sehr oft geschichtliche Größen, Persönlichkeiten sowohl wie Ereignisse, Nachwirkungen hinterlassen, die nicht für Jedermann in derselben Weise erkenn- und nachweisbar sind, durch die aber für den, der ihre Kraft empfindet, die geschichtliche Wirklichkeit der vorausgegangenen Ursache erwiesen wird. So ist z. B. die geschichtliche Wirklichkeit eines musikalischen Genies von ganz bestimmtem Charakter, so lange die Werke Mozarts erhalten bleiben, für Jeden, der ihre Sprache versteht, festgestellt, mögen auch sämmtliche Nachrichten über ihren Verfasser spurlos verloren gehen.

Wie verhält es sich mit dieser Möglichkeit, die im Allgemeinen nicht bestritten werden kann, in unserem speziellen Falle?

Wer die Erfahrung gemacht hat, daß uns in dem Zeugnisse von Christus Gott wie nirgends sonst als lebendige Realität entgegentritt, vor der aller Einwand verstummt, für den ist es eine Thatsache, an der kein Resultat der Forschung zu rütteln vermag, daß an einem Punkte der menschlichen Geschichte Gott sich uns in einer Weise geoffenbart hat, die uns möglich macht, ihn immer auf's Neue zu finden, mit ihm in Gemeinschaft zu treten, unser Vertrauen auf ihn zu setzen.

Eben diese Thatsache aber ist, was das Christenthum zu einer Religion macht. Es ist eine Religion, weil es den Gott suchenden, Gottes vergessenden Menschen vor eine Thatsache stellt, zunächst vor die unbestreitbare geschichtliche Thatsache des mit einem Male in der Welt vorhandenen und daraus nicht mehr zu entfernenden Zeugnisses von Jesus Christus und nicht mit Worten und Beweisen, sondern mit eben dieser Thatsache seinen Wunsch nach einer überzeugenden Offenbarung, einer deutlichen Kundgebung Gottes befriedigt. So wenig uns auch irgend welche Thatsache

die innere Entscheidung ersparen kann, deren Ergebniß das Leben mit Gott ist, so anders ist doch unsere Lage, ob wir die Idee Gottes aus uns selber entwickeln und gegen den Weltlauf und die aus dem eigenen Herzen aufsteigenden Gedanken vertheidigen müssen, oder ob sie durch ein von uns unabhängiges äußeres Ereigniß mit Nothwendigkeit hervorgerufen und immer auf's Neue bestätigt wird.

Das Christenthum ist eine *wahre* Religion, wenn sich die Thatsache, zu der es uns hinführt, als wirkliche Offenbarung, die *vollkommenste* Religion, wenn sie sich als die vollkommenste Offenbarung Gottes erweist, wirklich und in der vollkommensten Weise den nach Gott verlangenden Herzen Befriedigung, den Zweifelnden Gewißheit, den Schwankenden festen Halt giebt, uns in vollkommenster Weise Augen und Ohren aufschließt und fähig macht, Gottes Thaten zu erkennen, seine Worte zu vernehmen und unser Vertrauen auf ihn zu setzen.

Es wäre freilich lächerliche Vermessenheit, auf Grund unserer geringen menschlichen Erfahrung behaupten zu wollen, daß sich Gott stets nur auf eine Art offenbart habe, und ihm gleichsam vorzuschreiben, daß er sich in alle Zukunft stets nur auf eine bestimmte Art offenbaren dürfe. Ist er der Schöpfer des Himmels und der Erde, lenkt er Großes und Kleines, wie der auf Christus sich stützende Glaube behauptet, so muß freilich *alles* Geschaffene, *jedes* geschichtliche Ereigniß in irgend welchem Maaße eine Offenbarung Gottes, eine Kundgebung seines Wesens sein. Ist er der Allmächtige und Allweise, so hat er ungezählte Wege zur Verfügung, auf denen er die Menschen zu sich ziehen kann, so steht von vornherein fest, daß in seiner Hand jedes Ereigniß und jedes Erlebniß zum Mittel werden kann, wodurch eine Seele gerettet wird. Und die Erfahrung lehrt uns auch, daß die Menschen auf den allerverschiedensten Wegen zu Gott geführt werden, und daß, wie solche Ereignisse, in denen Unzählige deutlich die Hand Gottes erkennen, Anderen nichts zu sagen vermögen, so umgekehrt nach gewöhnlicher Auffassung alltägliche und nichtssagende Begebenheiten für die Stellung Einzelner zu Gott von entscheidender Bedeutung werden. Aber die Erfahrung nöthigt uns doch andererseits auch anzu-

erkennen, daß sich einzelne Begebenheiten und Personen in ganz besonderem Maaße an Unzähligen als Offenbarungen Gottes erweisen, für Unzählige die Bedeutung von Kundgebungen Gottes haben, so daß sie mit Recht als solche aus der großen Masse des Geschehenen herausgehoben werden. Und wenn nun wirklich nach der Erfahrung Tausender durch nichts so wie durch das gepredigte und gelebte Zeugniß von dem gestorbenen und auferstandenen Christus die Sehnsucht nach Gott geweckt, das Vertrauen auf ihn gestärkt und der Wille auf sein Gebot hin gerichtet wird, so giebt diese Erfahrung allen Denen, die sie machen, das gute Recht, dankbar und anbetend vor der einzigartigen geschichtlichen Offenbarung Gottes, deren erste unbestreitbare Wirkung in dem neuen Testamente vorliegt, stehen zu bleiben. Und kein Resultat wissenschaftlicher Forschung vermag ihnen dieses Recht zu schmälern.

2. Aber immer vorausgesetzt, daß diese Erfahrungen wirklich vorhanden und keine Täuschung sind, führen sie nicht noch weiter als bloß zu der Erkenntniß, daß sich Gott einmal in der Geschichte derart geoffenbart hat? Lassen sie nicht auch einen sicheren Schluß auf den Charakter dieses Ereignisses zu?

Wir nennen das Ereigniß, das wir dankbar als Offenbarung Gottes verehren, nicht die Entstehung des Neuen Testamentes, nicht die Entstehung der Predigt vom Gottessohne, sondern Jesus Christus. Und ich glaube mit unbestreitbarem Rechte.

Wer das Zeugniß von Christus, das die christliche Gemeinde ablegt, und das im Neuen Testamente seinen klassischen Ausdruck findet, als Wahrheit erprobt, der er sich beugen muß, wer bekennen muß, in der hier vertretenen Vorstellung von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt liegt mehr Vernunft als in Allem, was wir sonst vernehmen, das hier als eine Thatsache geschilderte und das im Glauben an diese Thatsache geführte Leben ist das werthvollste Leben, das Leben, das allein diesen Namen verdient, der fragt sich, woher haben diese Männer das, was sie uns geben? Ist das, was sich immer auf's Neue an uns als Wahrheit erweist, die werthvolle Gedankenfrucht gelehrter, über die höchsten Probleme des Lebens nachsinnender Männer? Die Folge der

Vision, die Paulus bei Damaskus hatte? Das Produkt günstiger politischer Konstellationen, einer dadurch ermöglichten fruchtbringenden Mischung von geistigen Strömungen?

Alles mag und wird mitgeholfen haben, das zu gestalten und zu ermöglichen, was als Thatsache vor uns steht. Aber es reicht nicht aus, sie zu erklären. Wer in den neutestamentlichen Schriftstellern und allen Denen, die durch sie beeinflußt sind, einen neuen Geist findet, der mit ihnen in die Welt eintritt, eine Erkenntniß Gottes, ein Bewußtsein seiner Liebe, wie es vorher in dieser Weise nicht vorhanden war, der muß eine ihnen Allen gemeinsame Ursache annehmen, der wird zu dem Urtheile gedrängt, daß eine einzige große Kundgebung Gottes überwältigend hinter ihnen Allen steht, ohne die kein Einziger das wäre, als was er sich darstellt. Es ist ein noch unentschiedener Streit, in welchem Verhältnisse das Johannesevangelium zu den von ihm geschilderten Begebenheiten stehe. Aber selbst wenn sich nachweisen ließe, daß kein Wort wirklich so von Christus gesagt worden wäre, wie es uns in dem vierten Evangelium überliefert wird, kein Ereigniß sich so vollzogen hätte, so wären wir dennoch zu dem Schlusse gezwungen, daß hinter dem ganzen Evangelium ein Ereigniß steht, wie es die Weltgeschichte nicht mehr kennt, eine Offenbarung Gottes, wie wir sie sonst nirgends finden. Diese nennt der Verfasser des Evangeliums Christus. Gerade so ist's bei Paulus. Auch seine Briefe, Alles, was er sagt, thut und hofft, setzt eine einzigartige Offenbarung, ein einzigartiges Ereigniß voraus, das nicht hinweggedacht werden kann. Und auch er nennt es Christus. So ist's bei den Synoptikern, so ist's bei all' den Uebrigen, die von dem neuen in die Welt eingetretenen Geiste Zeugniß ablegen.

Diese den neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsame Ueberzeugung, lediglich wiederzugeben, was sie von Christus empfangen haben, macht schon für den, der den in ihnen zu Tage tretenden neuen Geist nicht zu erkennen vermag, die Annahme einer hinter ihnen stehenden Persönlichkeit zu der einleuchtendsten Lösung des Problems. Sie führt mit Nothwendigkeit zu diesem Schlusse, wo die Erfahrung von der einzigartigen Bedeutung dessen, was sie uns geben, hinzutritt. Und zwar werden wir dann nicht bloß

zu einer Persönlichkeit im Allgemeinen geführt, über deren eigenartigen Charakter sich nichts Bestimmtes mehr mit Sicherheit aussagen ließe, sondern zu einer solchen Persönlichkeit, die alles das in vollkommenem Maaße besessen haben muß, was uns noch die aus ihrer Fülle schöpfenden Jünger zu Quellen der höchsten Erkenntniß macht, zu einer Persönlichkeit, die in einzigartiger Weise Offenbarung Gottes war.

Die Gewißheit, daß eine Person, die Person Jesus von Nazareth das gemeinsame geschichtliche Ereigniß ist, auf welches das Evangelium von dem in Christus offenbar gewordenen Gotte zurückzuführen ist, ist nicht von derselben Art und hat nicht ganz dieselbe Kraft wie die Gewißheit, daß dieses Evangelium von Gott stammt, wahrhaft sein Wort ist, dem wir vertrauen dürfen und gehorchen müssen. Sie ist wissenschaftliche Gewißheit und beruht darauf, daß unser Verstand keine andere Möglichkeit zuläßt. Aber jedenfalls ist die Gewißheit, daß hinter dem Zeugnisse der Apostel und Evangelisten eine Person steht, die so groß ist und größer als das, was sie als von ihr empfangen wiedergeben, so gut begründet wie irgend welche geschichtliche Gewißheit. Für den, der erlebt hat, daß das Evangelium eine Kraft Gottes ist, gehört freilich Christus zu den sichersten Thatsachen der Weltgeschichte.

Wäre der Schluß auf Jesus den Christus nicht möglich und nothwendig, so bliebe das Zeugniß von Christus, die heilige Schrift, für uns Christus, d. h. die von Gott in die Welt gestellte Thatsache, durch die er den Verkehr zwischen sich und den Menschen ermöglicht und hergestellt hat. Das Christenthum wäre dann im eigentlichsten Sinne des Wortes eine Buchreligion.

3. Man glaubt in weiten Kreisen, aus den religiösen Erfahrungen, die unter dem Einflusse des Zeugnisses von Jesus Christus zu Stande kommen, noch mehr ableiten zu können. Es ist nicht nöthig, hier die Frage, auf welchem Wege die Kirche zu der Lehre von der Inspiration der biblischen Schriftsteller gekommen ist, in einer Untersuchung des historischen Vorganges zu erörtern. Jedenfalls fände diese Lehre nicht immer auf's Neue Vertreter ohne die Meinung, daß aus den Wirkungen, welche die

genannten Schriften hervorbringen, ihre Irrthumslosigkeit gefolgert werden könne und müsse.

Aber die einzigartige Wirkung, die immer auf's Neue von ihnen ausgeht, wird besser und ausreichend durch die Annahme einer einzigartigen hinter ihnen stehenden Persönlichkeit erklärt. Nun ist freilich richtig: Die Fähigkeit, die einzigartige Hoheit und Reinheit des Charakters Jesu so zu schildern, daß das gezeichnete Bild als lebendige Realität vor dem Leser steht, setzt voraus, daß der Schildernde selber empfänglich war für die göttliche Größe, die aus dem Leben Jesu entgegenstrahlte. Wer uns den Geist eines Anderen mitzutheilen vermag, muß selber etwas von diesem Geiste besessen haben. Nur Leben vermag Leben zu wecken. Wir sehen jedoch nirgends, daß die Fähigkeit, den Kern einer fremden Persönlichkeit richtig zu erfassen und Anderen zu übermitteln, die Möglichkeit, in Einzelheiten zu irren, ausschließt. Und in dem speziellen, uns vorliegenden Falle wird die Behauptung, daß sich die Berichterstatter nicht irren und widersprechen könnten, die nach unserer Untersuchung nichts Anderes bedeutet, als daß sie keine Menschen gewesen seien, durch die Schriften selbst auf das Allerdeutlichste widerlegt. Es ist dies hier nicht weiter auszuführen.

Mehr Grund in den Thatsachen hat die Frage, ob sich nicht von den Wirkungen aus, die das Zeugniß von der göttlichen Offenbarung in Christus ausübt, durch die für diese Wirkungen Empfänglichen sichere Schlüsse nicht bloß auf die Geschichtlichkeit des Lebens Jesu Christi, sondern auch auf Einzelheiten dieses Lebens, auf die Authentizität einzelner Worte, auf die geschichtliche Wirklichkeit einzelner Thaten und Vorgänge ziehen lassen.

Gewisse Analogieen scheinen dafür zu sprechen. So haben wir bereits daran erinnert, daß der Kunstkenner sehr oft im Stande ist, mit Sicherheit zu entscheiden, was wirklich aus der Hand des Meisters hervorgegangen ist, und was ihm mit Unrecht zugesprochen wird, während der, dem das Organ fehlt, den in den Kunstwerken zum Ausdruck gelangenden Geist zu fassen, diesen Fragen rathlos gegenübersteht.

Nun wird ganz gewiß, wer in dem Zeugnisse von Christus die Wirkungen einer Persönlichkeit spürt, welche die Macht be-

sitzt, uns mit Gott in Gemeinschaft zu setzen und die einem Leben mit Gott entgegenstehenden Hindernisse zu besiegen, über die geschichtliche Möglichkeit überlieferter Aussprüche und Ereignisse anders urtheilen, als wer für derartige Eindrücke unempfänglich ist. Wer das eine große Wunder an sich erlebt hat, daß ihm in Christus die Thüre zu Gott aufgethan, die Liebe des himmlischen Vaters gewiß geworden ist, muß Christus eine wunderbare Macht über Menschen und Dinge zutrauen, die nicht an die unseren Fähigkeiten gesteckten Schranken gebunden ist. Wer an sich selber erfährt, daß sich Gott zu dem Evangelium bekennt, bringt den Berichten, die von derselben Erfahrung Zeugniß ablegen, von vornherein ein günstiges Vorurtheil entgegen. Und Aussprüche eines einzigartigen Gottes- und Selbstbewußtseins, die im Munde gewöhnlicher Menschen unglaublich oder Zeugniß eines gestörten Geistes sind, sind für den, an dem sich Christus als Gottes Offenbarung erwiesen hat, nur Ausdrücke für das, Bestätigungen dessen, was er selber erlebt hat. Sind alle diese Erfahrungen in Wirklichkeit möglich, so besitzt freilich der, welcher sie gemacht hat, darin einen Zeugen für das, was gewesen und geschehen ist, der nicht nur die geschichtliche Wirklichkeit einer einzigartigen Persönlichkeit von bestimmtem Charakter voraussetzt, sondern auch die Glaubwürdigkeit einzelner Worte und Thaten, die uns berichtet werden, erhöht.

Aber was geschichtlich möglich und wahrscheinlich ist, ist deßhalb noch nicht wirklich geschehen. Und wenn die Einsicht, daß die Erkenntniß der Heilsbedeutung Jesu Christi nothwendig zu bestimmten Schlüssen auf sein Verhältniß zu Gott und der Welt hinführt, einerseits die Glaubwürdigkeit solcher Berichte, deren Inhalt im Einklang mit diesen Schlüssen steht, steigert, so weist sie doch andererseits auch auf die Möglichkeit hin, daß schon diese Berichte selbst nicht sowohl Geschehenes erzählen als in Form von Geschichte die Folgerungen ihrer inneren Erlebnisse ziehen.

Wir erleben immer auf's Neue, an uns selber und Anderen, wie die Erfahrung, daß uns das Zeugniß von der in Christus gegebenen Offenbarung Gottes den Weg zu Gott gebahnt hat, nicht bloß den Willen, sondern auch den Verstand zur Thätigkeit

anregt und zwar zu einer doppelten[1]). Wir suchen uns einerseits klar zu werden, wie diese Erfahrung in den Kreis unserer sonstigen Erlebnisse einzuordnen sei, welche Bedeutung sie für unsere Auffassung des Lebens, der Menschen und der Dinge habe, und wir möchten andererseits ein möglichst deutliches und sicheres Bild der geschichtlichen Ereignisse und der Persönlichkeit gewinnen, die solche Bedeutung für uns erhalten haben, möglichst genau feststellen, wie das Leben Jesu verflossen ist, was er gedacht, gesprochen und gelitten hat.

Schon im Neuen Testamente finden wir Beweise für dieses doppelte Bedürfniß. Während uns z. B. Lukas erzählt, daß er, um das durch den christlichen Unterricht bei Theophilus geweckte Verlangen nach genauer Kenntniß der vernommenen Geschichten zu stillen, Allem von vorne an genau nachgegangen sei, sehen wir Paulus auf den Grundstein der in Christus gewordenen Offenbarung ein hochragendes Gebäude Gott und die Welt umspannender Folgerungen aufbauen. Schon früh finden wir aber auch Beispiele für die bis auf den heutigen Tag sehr häufige Verwechslung, daß man, weil man von der Nothwendigkeit gewisser Schlüsse überzeugt ist, deßwegen Begebenheiten, in denen man Beweise für die Richtigkeit dieser Folgerungen sieht, kritiklos als geschehen hinnimmt, wohl gar als geschehen voraussetzt. Weil man z. B. in Jesus den gefunden hatte, der die alttestamentlichen Weissagungen vom Messias in herrlicher Weise zu erfüllen schien, so glaubte man nun auch in allen Einzelheiten seines Lebens die Erfüllung der Stellen finden zu müssen, die von der Tradition als messianische Weissagungen gedeutet wurden.

Es ist unüberlegt, eine Erzählung lediglich deßhalb als ungeschichtlich anzusehen, weil ihr Inhalt als Zeugniß für die Richtigkeit sogenannter Glaubensgedanken gedeutet werden kann und vielleicht auch von dem Erzähler gedeutet worden ist[2]). Aber

[1]) Vgl. hiezu Gervinus, Grundzüge der Historik, 1837, S. 15f.

[2]) Siehe die trefflichen Ausführungen Ullmanns über Mythus und Geschichte in seiner „Kritik des Lebens Jesu von Strauß“ (a. a. O. S. 43ff.) und die Antwort von Strauß in seinem Sendschreiben an Dr. Ullmann.

ebensowenig ist ein Ereigniß schon durch die Uebereinstimmung mit dem, was sich als Konsequenz unserer inneren Erlebnisse darstellt, als wirklich geschehen erwiesen.

Nur durch genaue, sorgfältige Prüfung des Thatbestandes, zu deren Ausübung solide Kenntnisse und langjährige Erfahrung auf dem Gebiete historischer Forschung unentbehrlich sind, kann mit einiger Aussicht, der Wirklichkeit nahe zu kommen, entschieden werden, was in dem urchristlichen Zeugnisse von Jesus Christus Bericht über äußere Fakta ist, und was in Form von Geschichte abgelegtes Bekenntniß, Ausdruck der inneren Erlebnisse Solcher, die in Christus Gott gefunden haben. So sehr auch dem, der diese Arbeit vornimmt, Verständniß für die einzigartige Bedeutung Jesu unerläßlich ist und, wo dieses fehlt, jede Aussicht auf Erfolg ausgeschlossen bleibt, so läßt sich doch die Frage, ob ein überliefertes Herrenwort wirklich so von Jesus gesprochen worden sei, eine Begebenheit sich wirklich so, wie die Tradition behauptet, zugetragen habe, nicht bloß aus inneren Gründen entscheiden, sondern nur auf Grund genauer Kenntnisse und sachkundiger Beurtheilung der in Betracht kommenden Quellen, und indem man nach den Grundsätzen, die für jede historische Untersuchung gelten, festzustellen unternimmt, welche Version der Ueberlieferung den Vorzug verdient, und welche Deutung des Thatbestandes die erlaubte und gegebene ist.

Bei der Prüfung solcher Erzählungen, die ebenso sehr Bekenntnisse als historische Berichte sind oder sein können, sind die beiden Fragegruppen, vor die wir gestellt werden, wohl auseinander zu halten. Es handelt sich erstens um die Fragen: Welche Bedeutung hat das Zeugniß von der Offenbarung Gottes, das uns in dieser Geschichte entgegentritt, für uns? Wie stellt sich Gott zu dem hier verkündigten Evangelium und dessen Träger? Ist die an der vorliegenden Stelle ertheilte Antwort richtig? Und zweitens darum, ob sich nun auch die äußeren Ereignisse, die Geschichten, die uns als Antworten aus dem Kreise der ersten Christengemeinde vorliegen, in jedem einzelnen Falle thatsächlich zugetragen haben. Um die Fragen der ersten Gruppe beantworten zu können, müssen wir nicht nothwendig zuerst die der zweiten

endgültig beantwortet haben. Die Bejahung der ersten zieht aber auch nicht nothwendig die der zweiten in jedem einzelnen Falle nach sich. Man kann z. B. freudig einstimmen in das Bekenntniß, daß uns in Christus göttliches Leben entgegentritt, und dennoch zweifeln, ob sich die an zwei Stellen vertretene Anschauung von der jungfräulichen Geburt mit den übrigen neutestamentlichen Berichten vereinigen lasse. Umgekehrt wären dadurch, daß die Fragen der zweiten Gruppe bejaht, die Geschichtlichkeit der in Betracht kommenden Ereignisse bewiesen werden könnte, die Fragen nach der Nothwendigkeit und der Berechtigung der christlichen Glaubensgedanken noch nicht entschieden. Auch wenn sich z. B. für Jedermann absolut zwingend nachweisen ließe, daß die Jünger überzeugt waren, das leere Grab Jesu gesehen zu haben, so wäre dadurch für den, der sich nicht durch andere Erwägungen zum Glauben an den Auferstandenen genöthigt sieht, die Berechtigung, zu glauben, daß Gott Christus „als Erstling der Entschlafenen" auferweckt hat, noch nicht dargethan.

4. Man erwarte deßhalb nicht von der historischen Forschung, was sie ihrer Art nach niemals zu leisten vermag. Von den verschiedensten Standpunkten aus werden die allergrößten Hoffnungen auf die Resultate der fortschreitenden Geschichtswissenschaft gesetzt. Auf der einen Seite begrüßt man mit unendlicher Freude unter den täglich auftauchenden und oft rasch wieder versinkenden Ergebnissen der Forschung alles das, was die Tradition zu stützen und zu bestätigen scheint, als ob der gottvertrauende Glaube dadurch eine neue Stütze erhalten hätte. Und man bedenkt nicht, daß das scheinbar feste Ergebniß, wenn es wirklich eine Stütze sein könnte, dann auch, durch weitere Forschungen widerlegt, ebenso zu einer gegen den Glauben sich richtenden Waffe werden müßte. Und auf der anderen Seite proklamirt man das geschichtliche Studium als den einzigen Weg, auf dem wir erfahren können, was Religion sei.

Ich denke nicht gering vom Nutzen der Historie im Allgemeinen. Und ebenso ferne liegt mir, in Abrede zu stellen, daß der Versuch, durch genaue Untersuchung und Prüfung den historischen Untergrund des neutestamentlichen Zeugnisses von Christus

festzustellen, berechtigt und nothwendig sei. Das wahrhaft Große und Gute wirkt desto entschiedener und nachhaltiger auf uns ein, je genauer und deutlicher wir es kennen lernen. Die geschichtliche Forschung, die versucht, die noch vorhandenen, zerstreuten Ueberreste vergangener Ereignisse und dahingegangener Persönlichkeiten so zu sammeln, zu ordnen und zu deuten, daß sie uns einen Aus- und Ueberblick über die hinter ihnen liegende Ursache gewähren — und etwas Anderes kann kein Historiker wollen, er besäße denn die prophetische Gabe der Divination für die Vergangenheit — kann mit ihrer Arbeit nur dazu beitragen, daß solche Ereignisse und Persönlichkeiten, deren segensreiche Wirkungen sich bis in die Gegenwart erhalten haben, noch deutlicher in unser Bewußtsein treten und noch viel entschiedener ihren Einfluß auf unser Leben geltend machen. Ist es richtig, daß Christus uns den Zugang zu Gott erschließt — und darüber vermag nur die Erfahrung zu entscheiden —, dann hat es auch seine Richtigkeit mit dem Worte A. Harnacks: „An diesem Thatbestande vermag keine geschichtliche Kritik etwas zu ändern; sie kann ihn nur reiner an's Licht stellen und unsere Ehrfurcht vor dem Göttlichen, das an einem Sohne Abrahams inmitten einer engen Welt und unter Schutt und Trümmern aufgestrahlt ist, steigern. Der schlichte Bibelleser soll nur fortfahren, die Evangelien so zu lesen, wie er sie bisher gelesen hat; denn auch der Kritiker vermag sie schließlich nicht anders zu lesen. Was jener für ihren eigentlichen Kern- und Treffpunkt hält, das muß auch dieser als solchen anerkennen"[1]. Und zwar ist das dann nicht ein bloßer Wunsch, den man allenfalls als Christ, aber nicht als Gelehrter, als Mann der Wissenschaft, aussprechen dürfte[2], sondern eine Folgerung, der sich ein Gelehrter, welcher zugleich Christ ist, nicht entziehen kann.

Je höher wir von der Bedeutung, die Christus für die Menschheit hat, denken, desto weniger werden wir uns an Ansichten über ihn — und seien sie noch so alt und ehrwürdig —

---

[1] A. a. O. S. 17.

[2] Bernoulli a. a. O. S. 78f.

können genügen lassen, desto mehr werden wir uns gedrungen fühlen, uns immer wieder und wieder durch gewissenhafte Untersuchung zu überzeugen, daß das Bild, das wir uns von Christus machen, mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Gerade wer in dem neutestamentlichen Zeugnisse von Christus eine Persönlichkeit gefunden hat, in der sich Gottes Angesicht spiegelt, hat ein Interesse an dem Versuche, die hinter dem Neuen Testamente stehende geschichtliche Erscheinung Jesu von Nazareth möglichst deutlich hervortreten zu lassen. Oder vielleicht noch richtiger ausgedrückt: die Erscheinung Jesus des Christus. D. h. er hat ein Interesse daran, sich klar zu machen, auf welchen Thaten, Worten und Eigenschaften des geschichtlichen Jesus von Nazareth der Eindruck der Gemeinde beruhte: Hier steht der Gesandte Gottes vor uns, der von den Propheten verheißene Christus. Welcher Art die von der Persönlichkeit Jesu ausgehenden Wirkungen waren, welche die geschichtliche Thatsache Jesus von Nazareth bis auf den heutigen Tag zu einer Offenbarung und einem Beweise der göttlichen Liebe gemacht haben. Er hat ein Interesse daran, diese Wirkungen so zu ordnen, daß die Gestalt dessen, der für die Seinen die vollkommene Offenbarung Gottes ist, uns als lebendige Einheit entgegentritt. Den Versuch zu machen, ob sich scheiden lasse, was wirklich ein Wort direkt aus seinem Munde, eine That, durch ihn verrichtet, und was Erzeugniß des in den Seinen lebenden Geistes, Nachwirkung des unvertilgbaren Eindruckes ist, den er auf seine Jünger gemacht hat.

Die bisherigen Ergebnisse dieser Bemühungen erwecken freilich starke Zweifel, ob es bei der Art der vorhandenen Quellen, auf Grund deren die Arbeit vorgenommen werden muß, jemals gelingen werde, damit zu einem abschließenden Resultate zu kommen, ob sich jemals mehr als an einigen Punkten mit Sicherheit historische Berichte und Glaubensaussagen von einander scheiden lassen. Um diese Arbeit mit Erfolg vornehmen zu können, müßten wir vor Allem die Fähigkeit besitzen, uns in die einzigartigen Bedingungen der Persönlichkeit, welche Gegenstand der Forschung ist, hineinzuversetzen. Aber Alles, was wir an uns und Anderen erleben, läßt uns bei aller Aehnlichkeit, die das gemeinsame Menschenschicksal

mit sich bringt, doch vielmehr den Abstand empfinden, der uns von der einzigartigen Erscheinung Christi trennt, als daß es uns möglich machte, mit einiger Sicherheit Schlüsse aus den erkennbaren Wirkungen auf die dahinter liegenden Ursachen zu thun. Erscheint es schon überaus fraglich, ob es nicht eine über Menschenkraft hinausreichende Aufgabe sei, das Innere eines Mannes etwa wie Göthe auf Grund seiner uns bekannten Aeußerungen bloßzulegen, die inneren Vorgänge nachzuempfinden, deren Produkt in seinen Werken vor uns liegt, könnte dieser Versuch nur von einigen Wenigen, bei denen in wunderbarer Weise die verschiedensten Bedingungen erfüllt wären, mit einiger Aussicht auf Erfolg unternommen werden — welch unüberwindliche Schwierigkeiten stellen sich dem Unternehmen entgegen, in das Innere einer Persönlichkeit wie Christus einzudringen, der sich nach dem einstimmigen Zeugnisse der vorliegenden Berichte mit Entschiedenheit in einen Gegensatz zu der übrigen Menschheit gestellt hat, und zwar einzudringen auf Grund von Quellen, die ihn alle nicht als Gegenstand historischer Forschung, sondern als Objekt des Glaubens schildern, für die ohne Ausnahme Jesus nur soweit in Betracht kommt, als sie in ihm Gott schauen!

Sicher mißlingen aber muß der Versuch, auch das ergründen zu wollen, was die Berichterstatter mit Absicht der Vergessenheit übergeben haben: alle die Seiten der Persönlichkeit Jesu, die Züge seines Lebens, die ihnen ohne Beziehung auf seinen göttlichen Beruf waren. Wer auch hierüber etwas wissen will, verläßt den Boden der Thatsachen und damit auch der Wissenschaft. Nur Gott vermag aus Nichts die Welt zu schaffen. Der Historiker kann und soll das, was geschehen und gewesen ist, durch Deutung der vorhandenen Wirkungen in ein helleres Licht stellen. Die Probe, daß es ihm gelungen ist, besteht darin, daß Andere Dank seiner Arbeit das Vergangene deutlicher sehen.

Indem er unseren Gesichtskreis erweitert, unser Auge für die Vergangenheit schärft, leistet er uns einen werthvollen Dienst.

Freilich über den Werth unseres Lebens entscheidet nicht das, was wir schauen und wissen, sondern was wir thun und sind. Die Stellung, die wir zu dem, was in unseren Gesichtskreis tritt, einnehmen. Die Gedanken, Worte und Werke, mit denen wir die empfangenen Eindrücke beantworten. Die wichtigste entscheidende Frage in Bezug auf alles Geschehene, somit auch auf Christus, lautet nicht: Was war und wie war es, sondern: Welche Bedeutung hat das Geschehene für dich?

Zwei Thesenreihen über geschichtliche Gewißheit und Glauben.

Von

Karl Sell.

Vor mehr als Jahresfrist habe ich der Redaktion dieser Zeitschrift einen Aufsatz eingesendet unter dem Titel: „Ueber den Spruch Lessings: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden — angewendet auf die Geschichte des Christentums". Er wurde aus Gründen, die nicht hierher gehören, unmittelbar vor dem Druck von mir zurück erbeten. Am Schlusse waren diesem Aufsatz Thesen angehängt über „Christentum und Geschichte", worauf auch der Untertitel der Arbeit hingewiesen hatte: „Bemerkungen über den Glauben an den geschichtlichen Christus". Die interessante Arbeit von Eberhard Vischer im vorigen Hefte der Zeitschrift über die geschichtliche Gewißheit und den Glauben an Jesus Christus veranlaßt mich, diese Thesen hier unverändert mitzuteilen und ihnen eine zweite Thesenreihe anzuschließen über die Natur des Glaubens. Beide zusammen scheinen mir einem gewissen Consensus Ausdruck zu geben, der sich allmählich unter den Theologen der Gegenwart bilden will über die Antwort, die wir allein auf die beiden Fragen geben können: Was kann man geschichtlich wissen? was und wie kann man (etwas) glauben? Es ist meines Erachtens unerläßlich, immer wieder aus der Verundeutlichung der Sachen, die das zünftige theologische Denken durch allzufeine terminologische Zerfaserung der Begriffe anzurichten Gefahr läuft, zurückzulenken in die Bahn des allgemeinen Sprach-

gebrauchs. Nur der bis in seine letzten Winkel hinein mit den Worten des Volksmundes ausdrückbare Gedanke hat Aussicht und Anrecht darauf, von Jedermann verstanden zu werden und so zu dauern.

Ein kurzes unmißverständliches Wort in Thesenform, das man zu überdenken sich Zeit nimmt, ist nach meiner Erfahrung in solchen Fragen oft auch solchen willkommen, die weit ausholende Untersuchungen nur ungern lesen.

Ich gehe dabei von der Annahme aus, daß die Prinzipien und Methoden der geschichtlichen Wissenschaft eine zugestandene Sache sind, die sich mit der Gewalt eines Elementarereignisses durchgesetzt hat, und daß die Natur des Glaubens seit dem Auftreten der uns bekannten höchsten Religionsform, des Christentums, ihren ganzen Inhalt definitiv, d. h. in jeder möglichen Begrenzung sich darzulegen Zeit gehabt hat und wir nunmehr wissen und sagen können, was Glauben ist, was nicht.

I. Thesen über Christentum und Geschichte.

1. Von „Geschichte" im nächsten Wortsinne, nämlich von der Kunde vom menschlich sozialen Leben kann nur die Rede sein wo Ueberlieferung ist. Jedes vergangene einmal geschehene Erlebnis (Ereignis) kann allein aus der Ueberlieferung wieder hergestellt werden.

2. Jede derartige Wiederherstellung ist nur approximativ richtig. Wir müssen zufrieden damit sein, die einflußreichsten Begebenheiten und Persönlichkeiten, die wichtigsten Zustände des Altertums mehr oder weniger genau erkennen zu können.

3. Jeder Versuch dagegen, das gesamte Leben der älteren Zeiten uns vergegenwärtigen zu wollen, läuft hinaus auf eine Täuschung, die nur der Kunst und der Dichtung erlaubt ist.

4. Diese unsere Erkenntnis der Vergangenheit, unser „geschichtliches Bewußtsein" ist in fortwährender Umbildung begriffen, entsprechend der Verfeinerung und Erweiterung unserer historischen Untersuchungsmethoden und in Folge der Leistung genialer Historiker, die die Gabe schöpferischer und prophetischer Wiederherstellung der Vergangenheit besitzen.

5. Der Name „Christentum" bezeichnet in unserem Zusammenhange die mit dem Glauben an Jesus als den Christus, wie er im neuen Testament urkundlich bezeugt ist, anhebende religiös-sittliche Neubildung (Religionsschöpfung) innerhalb kleiner und immer größer werdender Kreise der jüdisch hellenistischen und antiken Welt, durch welche es zur Gründung einer diese neue Religion sozial verwirklichenden Kirche kam, mittels deren die viele Völker umfassende christliche Civilisation entstand. Das Christentum ist die mit dem neutestamentlichen Glauben anhebende religiös-soziale Umgestaltung eines Teiles der Weltvölker. Als solche ist es Gegenstand historischer Untersuchung.

6. Ueber die vor dem ersten Auftreten dieses neuen Glaubens liegenden Anfänge dieser Religions-Schöpfung d. h. über die Person des Stifters dieser Religion und seiner Apostel haben wir Ueberlieferungen, die den sonstigen Ueberlieferungen aus dem Altertum formal gleichartig sind. Denn die in der Christengemeinde entstandenen und gesammelten Schriften erheben selbst nirgends den Anspruch auf ausnahmsweise besondere Geltung oder auf göttliche Abfassung oder auf irgendwelche irrtumslose Unfehlbarkeit. Sie sind Gelegenheitsschriften im besten Sinne. Sie charakterisieren sich als Zeugnisse, Urkunden einer neuen Religionsgemeinde, denen die wichtigsten Nachrichten über die in dieser Gemeinde vorausgesetzten Geschichten entnommen werden können, aus denen vielfach Schlüsse auf diese Geschichte selbst möglich sind.

7. Wo diese Ueberlieferung unsicher ist, gibt es kein anderes Mittel ihre Lücken auszufüllen.

Denn weder ist der Gemeinde und Kirche ein solcher Beistand des heiligen Geistes verheißen oder gegeben, der sie in Stand setzte, über ihre eigenen Anfänge einen authentischen Geschichtsbericht zu erstatten, noch hat sich irgend Jemand in ihr absichtlich diesem wissenschaftlichen Geschäfte entzogen. Wäre es einer besonderen Offenbarung aufbehalten, diese Lücken auszufüllen, wie die katholische Lehre von der Tradition konsequenter Weise behauptet, so müßte sie sich ausdrücklich als solche beglaubigen. Derartige Testimonien liegen aber nur vor für mittelalterliche und moderne Visionärinnen.

8. Demnach ist der einzige Weg, um die ersten Anfänge des Christentums im Kreise Jesu und seiner Jünger zu ermitteln, die kritische Untersuchung des geschichtlichen Gehaltes der gesamten altchristlichen Religionsschriftenüberlieferung.

Diese Kritik muß um so strenger sein, je wichtiger es ist, womöglich ein sicheres Bild jener Anfänge zu gewinnen.

9. Der Geist, den diese Ueberlieferung atmet, läßt einen hohen Grad von Zuverläßigkeit auch der geschichtlichen Nachrichten erwarten, wo es sich nicht um speziell religiöse Vorurteile der Berichterstatter handelt. Und die wunderbare kindliche Reinheit der anfänglichen christlichen Religion läßt erwarten, daß der Bericht über die Persönlichkeit des Stifters, da wo wir aus ihm den Quell der Religion entspringen sehen, vieles von der ursprünglichen Gestalt seines Wesens bewahrt haben wird, selbst wenn man ihn bald nicht mehr völlig verstanden haben sollte.

10. Damit ist aber die prinzipielle Unsicherheit des Einzelnen nicht aufgehoben, die ihren Grund darin hat, daß wir keinen andern Bericht über die ersten Anfänge des Christentums haben, als von seinen eigenen Anhängern. Es fehlt die Kontrolle einander entgegenstehender Zeugnisse. Insbesondere fehlt die Genauigkeit bei den wichtigsten verschieden überlieferten Fakten seines äußeren Lebens, während seine gesamte Persönlichkeit sich mindestens in den erhaltenen Sprüchen noch auf's deutlichste abspiegelt.

11. Die kritische wissenschaftliche Arbeit, die aus der Glaubensüberlieferung der ältesten Christenheit die Züge der Persönlichkeit des Stifters und der ersten Jünger dieses Glaubens herzustellen sucht, findet neben sich eine bestimmte Ueberlieferung der Kirche, die in früheren naiven Jahrhunderten den Blick in die Urkunden völlig geblendet hatte.

12. Dieses Ueberlieferungsbild der Kirche, dieß „Christusbild" ist das des menschgewordenen Gottes: eine eigentümliche großartige Schöpfung der Kirche von eminenter Bedeutung für die gesamte Kultur, die aber alle einzelnen Züge der Ueberlieferung wie musivische Steine zu einem in den Dimensionen eines Wesens völlig übermenschlicher Art entworfenen Bilde zusammen-

gefügt hat, das darum im Ganzen fremdartig, ungeschichtlich und nur im Einzelnen verständlich und heute noch erbaulich ist.

13. Da die Dogmengeschichte die Entstehung des Glaubens, der dieß Bild entwarf, genügend aufhellt, ist über seine geschichtliche Richtigkeit resp. Unrichtigkeit unter Wissenden kein Zweifel trotz des bleibenden kirchlichen und religiösen Wertes, der ihm zukommt, der aber hier nicht zu erörtern ist.

14. Die ursprüngliche Stärke der kirchlichen Voraussetzung besteht darin, daß sie, weil es sich bei der Person Jesu Christi im Wesentlichen um eine göttliche Person handelt, berechtigt ist, an jedem Punkte seines Lebens die Idee Gottes frei schöpferisch hinzuzudenken. Dadurch ist sie prinzipiell bevollmächtigt zu einer Konstruktion der Geschichte des Herrn aus Postulaten.

15. Der kritischen Arbeit hat, dessen unbewußt, die Reformation den Weg gebahnt, indem sie das Dogma prinzipiell auf das Maß des apostolischen Christusglaubens reducirte. Aber die ebenso unbewußte Herübernahme des späteren Kirchendogmas wie die Auffassung des neuen Testaments hat praktisch diesen Fortschritt neutralisiert.

16. So erscheint jetzt die Kritik, die doch nichts anderes will, als sagen, was wirklich gewesen ist, was Gott thatsächlich gethan hat und hat werden lassen, im Streit nicht nur mit dem kirchlichen Vorurteil, sondern auch mit dem darin wurzelnden Vorurteil des biblischen Protestantismus, der sich doch andererseits beruft auf das Wort, das Gott wirklich geredet, und auf die Männer, die Gott wirklich gesendet hat.

17. Beiden Vorurteilen steht entgegen der Wortlaut der biblischen Ueberlieferung, der überall die thatsächliche Menschheit und jüdische Eigenart Jesu Christi voraussetzt. Unter dieser Voraussetzung ist der Versuch, ihn auch psychologisch verstehen zu wollen berechtigt.

18. Die Behauptung der specifischen Unerkennbarkeit der Anfänge des Christentums, die als Ergebnis kritisch historischer Untersuchungen berechtigt wäre, wenngleich sie nur auf Zeit ausgesprochen werden könnte, ist thatsächlich eine Auskunft der Verlegenheit darüber, daß sich das neutestamentliche Ueberlieferungs-

bild nicht mehr in den von den ältesten und zuverlässigsten Zeugen selber gespannten Rahmen eines reinmenschlichen Lebens einfügen will. Sie ist aufgestellt im ausschließlichen Interesse des Bibelglaubens, d. h. des Glaubens an die Bibel als eine von Gott uns geschenkte Originalphotographie Christi und seiner Apostel. Dieser Glaube streitet aber mit der Art der Bibel selber als einer absichtslosen Sammlung individueller Glaubensbekenntnisse.

19. Dieser Bibelglaube muß darum seinen Halt suchen im Rückgang auf den Kirchenglauben d. h. den Glauben an die unfehlbare Kirchenlehre über Christus.

20. Der prinzipielle Unterschied dieser beiden traditionellen Auffassungen von der kritischen besteht darin, daß jene Gottes Wirksamkeit erkennen nur in der Bibel, in der Kirche und ihren Institutionen, diese aber Gottes Werk aufsucht in der Natur, in menschlichen Persönlichkeiten, geschichtlichen Verkettungen, litterarischen Denkmälern ꝛc., kurzum in der ganzen uns zugänglichen natürlichen und geistigen Welt.

21. Auch für die kritische Betrachtung ist das wichtigste an der biblischen Ueberlieferung der in ihr bezeugte Glaube an den Vatergott, die ganze wunderbare biblische Religion, die Religion der göttlichen Sündenvergebung, des Reiches Gottes und der Nächstenliebe. Eine Erklärung dieses Phänomens liegt nicht in ihrer Aufgabe, so lange es nicht ausgemacht ist, daß jede Religion nichts anderes ist als eine rein subjektive Funktion des menschlichen Selbstbewußtseins, eine Luftspiegelung unserer Wünsche.

22. Wer dagegen mit der lebendigen Religion den Glauben an die Objektivität Gottes und seine Beziehungen zur Welt festhält, hat volle Freiheit, nach Aufspürung der ersten geschichtlichen und psychologischen Anfänge einer Religion, diese in dem Maße, als er sie für wahr hält, auch als eine Wirkung und Stiftung Gottes anzusehen.

23. Dieses Urteil ist ausgesprochen in der von dem Glauben der Christenheit Jesu auf Grund seines eigenen Glaubens beigelegten Würde des Sohnes Gottes d. h. der menschlichen Abbildung der unsichtbaren Gottheit in seinem religiös-sittlichen Personleben, unbeschadet der auch darin zu Tage tretenden psychischen,

ethischen und intellektuellen Individualität und Beschränktheit.

24. Unter dieser Voraussetzung (22) gilt auch das religiöse Urteil, das nur eine geschichtliche Verdeutlichung aber keine geschichtliche Erklärung zuläßt, daß die gesamte Geschichte der christlichen Religion einschließlich ihrer alttestamentlichen Vorstufe eine Offenbarung d. h. eine in pädagogischer Weise von Gott vollzogene Kundmachung, Selbstenthüllung Gottes sei.

25. Ein direkter Widerspruch zwischen Glaube und Geschichtswissenschaft ist dann unmöglich, wenn beide gewissenhaft ihre Grenzen einhalten, wie es zuvor versucht worden ist.

II. Thesen über die Natur des Glaubens.

1. Jede Erörterung hierüber hat von dem allgemein zugestandenen Wortsinn auszugehen, wonach Glauben ein Meinen, Fürwahrhalten aus lediglich subjektiv zureichenden Gründen ist, also immer verbunden mit einem Moment specifischer, objektiver Ungewißheit gegenüber den behaupteten Ereignissen.

Durch einen objektiv zureichenden Beweis für die wirkliche Existenz dieses Geglaubten würde ebenso wie durch das „Schauen" der Glaube aufgehoben werden.

2. Der religiöse Glaube, um den allein es sich hier handeln soll, der Glaube der in der moralischen Gewißheit vom Dasein und von der Wirksamkeit eines Gottes besteht, setzt zu seinem Zustandekommen immer irgendeine Ueberlieferung, eine Mitteilung über angeblich geschehene Ereignisse voraus. Er knüpft also an an die Wahrnehmungen, Erlebnisse Anderer, an Erzählung, Bericht, Predigt, Urkunde. Er richtet sich nicht auf selbst Geschautes, sondern auf Kunde erster, zweiter oder xer Hand.

3. Er besteht demgemäß zunächst in der Unterwerfung (im Gehorsam) unter irgend welche autoritative Ueberlieferung, unter eine solche Ueberlieferung, die den Wert beansprucht, an die Stelle des Geglaubten selber zu treten und um dessen willen als richtig anerkannt zu werden. Aller Glaube beginnt als Autoritätsglaube. Seine erste Form ist Unterwerfung unter die Autorität eines göttlichen Lehrers, Propheten, Apostel, unter eine Kirche, unter die Bibel u. dgl.

4. a. Nachdem diese Unterwerfung erfolgt ist, vollzieht der Glaube seine eigentümliche geistige Leistung. Sie besteht in einem dem künstlerischen Schaffen verwandten, aber nicht auf origineller Inspiration, sondern auf verständnisvoller Reproduktion beruhenden Hervorbringen einer inneren geistigen Anschauung von dem Geglaubten für den Gläubigen, wodurch dieser sich erst in den Besitz des Geglaubten setzt, es auch für sich zur Wirklichkeit erhebt.

b. Dieses schaffende Hervorbringen („fides creatrix est divinitatis" Luther ep. ad Gal. op. lat. E. A. 29, 327) ist wie alle schöpferische oder nachschöpferische Thätigkeit beherrscht von der Vorstellung des großen Wertes des Geglaubten.

Der Glaube ist somit ein subjektives Schaffen des objektiv vorhandenen absolut Wertvollen.

c. In der Ausweitung der Seele, die mit dieser produktiven intellektuellen Anschauung verbunden ist, liegt das Beseligende der Glaubensvorstellung. Sie ist höchste reproduktive Energie.

5. Daraus folgt unmittelbar, daß der Glaube sich nur vollendet, d. h. zur vollen subjektiven Gewißheit des Geglaubten gelangt, durch eine That, durch ein Wagnis. Der Gläubige nämlich handelt hinfort so, als ob das, was er glaubt, wirklich wäre und gewinnt eben durch dieses erfolgreiche Handeln die ihn völlig befriedigende Gewißheit, daß das Geglaubte so wie er es glaubt, auch wirklich vorhanden ist.

Erst durch diese Rückwirkung, die die in Willen und Thun zur Auslösung kommende Kraft ausübt auf das Vermögen der reproduktiven Anschauung, wird das Anschauungsbild fest und sicher. Erst wenn man so lebt und handelt als ob Gott wäre, erst wenn man seinen Geboten folgt, wird man dessen gewiß, daß Gott ist (Joh. 7, 17).

Der gewöhnlich für diese Verbindung von „ästhetischer" Reproduktion und ethischer That gebrauchte Ausdruck „Erfahrung des Glaubens" ist irreleitend, weil man unter Erfahrung nur die Wahrnehmung von etwas objektiv außer uns vorhandenem versteht, während es sich doch hier nur handelt um die Selbstvergewisserung von etwas in unseren Voraussetzungen oder Vorurteilen vorhandenem.

6. Weil die Glaubensgewißheit nur auf dem Grunde dieser subjektiven Seelenvorgänge beruht, muß sie immer wieder auf's neue erworben werden. Der Wechsel von Gewißheit und Ungewißheit ist dem Glaubensleben natürlich.

7. Demnach ist Glauben ein schöpferisches Handeln unter der Voraussetzung eines Ideales, wodurch wir die Gewißheit erlangen, daß dieses Ideal Wirklichkeit ist. Wirklichkeit ist es aber, wenn es in uns als Kraft wirkt. Hiernach wirkt der Glaube gestaltend und umgestaltend auf die Persönlichkeit des Glaubenden ein.

8. Gegenstand des Glaubens ist immer nur die Gottheit oder etwas Göttliches. Jeder Glaube „an Christus" setzt in dieser Persönlichkeit irgend etwas Göttliches oder Gott selbst voraus. Andernfalls, wollte man behaupten, der Glaube an die Person Christi sei von derselben Art wie unser Zutrauen zu anderen höher stehenden Persönlichkeiten, so müßten wir über die Persönlichkeit Christi weit mehr im Einzelnen unterrichtet sein. Der Glaube an Jesus als den Christus beruht vielmehr auf der Voraussetzung, daß ein Christus sei, ein Gottgesandter Retter, als welchen man Jesus von Nazareth willkommen heißt, unangesehen noch seine menschlichen Charaktereigenschaften.

9. Der sogenannte „Glaube an Thatsachen" besteht

1. in der Annahme, daß gewisse uns überlieferte Ereignisse (Erlebnisse) geschehen seien, die für uns so wertvoll sind, daß wir ohne sie nicht leben möchten und nicht handeln könnten;
2) in der Annahme, daß diese Dinge so wie sie geschehen sind, auch überliefert worden;
3) in der feierlichen Anerkennung dieser Ueberlieferung, die ein Gehorsamsakt ist gegen die göttliche (kirchliche, biblische) Autorität, die solche Anerkennung gebietet.

Derart sind die biblischen „Heilsthatsachen", genauer die von uns angenommenen Erlebnisse Christi und der Apostel [1]).

---

[1]) Ich benutze die Gelegenheit, um einen Satz von Hilty, den Vischer zustimmend anführt, richtig zu stellen. Hilty schreibt (Glück II. S. 205): „Das Zuverläßigste, was wir über die Fortdauer wissen, ein Zeugnis, nicht nur

10. Demgemäß können auch zukünftige Dinge, die noch keine Ereignisse sind, geglaubt werden. Man glaubt z. B. an Unsterblichkeit und ewiges Leben, indem man aus dem Gottesbegriff die Unzerstörbarkeit unserer Persönlichkeit folgert, weil wir Geschöpfe Gottes sind bestimmt zum Leben oder weil wir Gottes Kinder sind (Matth. 22, 32).

11. Sämtliche Gegenstände des Glaubens liegen in dem Gebiete der göttlichen Wirklichkeit und Wesenheit, das keiner objektiven sinnlichen oder geistigen Wahrnehmung direkt zugänglich ist, also außerhalb des Gebiets, in dem sich alle unsere weltliche Erfahrung bewegt. Demnach sind sie für jede Wissenschaft schlechterdings inkommensurabel.

---

historisch bezeugt, besser sogar als die meisten sogenannten „historischen Thatsachen" aus gleicher Vergangenheit, sondern auch philosophisch und moralisch postuliert, wenn nicht die ganze Weltgeschichte seit zweitausend Jahren auf einer Täuschung, ja sogar auf einer absichtlichen Lüge beruhen soll, ist die Auferstehung Christi". Mir scheint das nur richtig zu sein, wenn es heißt: das zuverläßigste ꝛc. ist das Erlebnis der Auferstehung Christi (durch die Apostel). Die Geschichtsüberlieferung hat es nur mit Erlebnissen zu thun!

Abwehr von Sören Kierkegaards „Angriff auf die Christenheit".

Ein Beitrag zum Verständnis der Mission Kierkegaards an die evangelische Kirche

von

J. Herzog,
Pfarrer in Enzberg.

Nachdem A. Dorner und Chr. Schrempf im Jahre 1895 unter dem Titel: „Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit" die agitatorischen Schriften desselben, mit denen er sein Lebenswerk beschloß, deutsch herausgegeben haben, ist die Antwort darauf im allgemeinen ein auffallendes Schweigen gewesen. Die angegriffenen Kreise, also zumeist die Vertreter der kirchlich verfaßten Christenheit, haben zu diesem heftigen Angriff kaum Stellung genommen. Zu Kierkegaard's Zeit, in der Konfliktszeit vor vier Jahrzehnten, war es fast ebenso. „Was hat die Geistlichkeit ihrerseits gethan?" fragt Kierkegaard („Angriff", S. 168) und antwortet: „Sie hat ein bedeutungsvolles Schweigen beobachtet. —

Vorbemerkung. Die nachfolgende Untersuchung will nicht den theologischen, geschweige den philosophischen Gehalt des Kierkegaard'schen Gedankensystems erschöpfen oder seine Bedeutung nach dieser theoretischen Seite hin umspannen, sondern geht hierauf nur insoweit ein, als die praktische Abzweckung des Verständnisses und der Abwehr seines Angriffs auf die Christenheit es mit sich bringt.

Was bedeutet denn dieses bedeutungsvolle Schweigen? Es bedeutet, daß das Auskommen es ist, was die Geistlichkeit beschäftigt, jedenfalls bedeutet es, daß die Geistlichen keine Wahrheitszeugen sind." Ein bitterer Vorwurf! Die Geistlichkeit habe, so führt er weiter aus, gehandelt, wie ein Kaufmann, der um den Angriff auf die Güte seiner Waren sich solange wenig kümmere, als sein Umsatz nicht beeinträchtigt sei. Was soll man darauf sagen? Wollte der Vertreter dieses Standes den ersten Vorwurf entrüstet zurückweisen, daß Besoldungs- und Auskommensfragen ihm im Vordergrund stehen, so müßte er den zweiten noch entkräften, daß und warum eine so schwere Anklage, die das offizielle Christentum als Unwahrheit brandmarkt — stillschweigend hingenommen werde!

Nun sind allerdings die Meisten bald mit ihrer Antwort fertig. Kierkegaard, sagen sie, ist zweifellos ein excentrischer Mensch, den man, auch wenn es ihm ernst sei, doch nicht ernst nehmen dürfe; er war ja nach seinem eigenen Geständnis (vgl. Höffding, S. K. als Philosoph, S. 40) schwermütig „bis an die Grenze der Gemütskrankheit". Zudem machen seine Angriffe so sehr den Eindruck der Maßlosigkeit, daß es scheint, als ob jede Möglichkeit einer Verständigung mit ihm aufhörte. Auf diese Eindrücke fußend glaubt man über seine Anklagen zur Tagesordnung übergehen zu dürfen, so sehr man auch die köstlichen Früchte seines schriftstellerischen Schaffens aus früheren Perioden anerkennt und schätzt. So thut man, als ob man zwischen einem besonnenen und einem rasenden Kierkegaard unterscheiden dürfte.

In Wahrheit kann nur die Oberflächlichkeit also urteilen. Der Mann ist aus einem Guſſe. Man darf über seine Anklagen und Herausforderungen nicht so bald und leicht hinweggehen; der Prozeß, den er der „bestehenden Christenheit" gemacht hat, ist noch in der Schwebe.

Zunächst kann uns die Gefährlichkeit seiner Angriffe schon durch eine Erfahrung klar gemacht werden, welche die heutige Christenheit Schritt für Schritt begleitet. Sie ist fort und fort von den verschiedensten Seiten angegriffen und bietet auch eingestandenermaßen ihren Bestreitern große Angriffsflächen dar. Dabei sind es nicht nur einzelne Flecken, Anstöße oder Aergernisse,

welche zur Zielscheibe dienen müssen, sondern die Gesamtzustände, das „System“. Und die Anklage lautet, wie bei Kierkegaard, auf Unwahrhaftigkeit des Systems, des offiziellen Christentums. Noch zittern in den Landeskirchen die Nachwehen von den kirchlichen Katastrophen der letzten Jahre fort. Viele Angriffe stammen zwar zweifellos aus Verständnislosigkeit, nicht wenige sogar aus Böswilligkeit. Es giebt aber zu denken, wenn Kierkegaard sagt („Angriff“, S. 136): „Haben die Freidenker (und setzen wir heute hinzu: die Sozialdemokraten) bereits ganz tüchtig eingehauen, so muß dies — wenn man es nicht anders will — noch mehr Nachdruck bekommen, wenn der, welcher diese Unwahrheit bekämpft, nicht den Satan, sondern Gott auf seiner Seite hat“. Ja, gewiß wollen die Anklagen eines Kierkegaard ernster genommen und gründlicher geprüft sein, als das übrige Gewirr anklagender, bekrittelnder Stimmen, da seine subjektive Wahrhaftigkeit außer aller Frage stand, der Eifer um die Wahrheit die ihn verzehrende Glut war und er also subjektiv-persönlich Gott auf seiner Seite hatte. Wenn Gott aber durch einen lästernden Simei uns Wahrheiten sagen kann, wievielmehr durch einen einsamen, schwermütigen Prediger in der Wüste? Wie weit er aber sachlich, objektiv, Gott auf seiner Seite hat, inwieweit nicht — das soll eben mit möglichst unbefangener Versenkung in seine Persönlichkeit, mit Ehrfurcht gegen ihn, aber mit noch größerer Ehrfurcht vor der Wahrheit Gottes, die wir immer nur annähernd erfassen und die auf der Welt der Sünde nur durch Kampf und Widerspruch zu Verständnis und Aneignung kommt — im Folgenden untersucht werden.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich unsere Aufgabe: die Abwehr des Angriffs auf die Christenheit kann nicht in dem Sinne gemeint sein, daß er gleichsam abgethan oder seine Stimme zum Schweigen gebracht würde, sondern, wie es gilt, das Unberechtigte, Unvernünftige und Irrationale an seinen Forderungen und Herausforderungen nach- und abzuweisen, so gilt es andererseits das Berechtigte, am Gewissen und sittlich-religiösen Bewußtsein sich Beglaubigende anzuerkennen, zu beherzigen und womöglich praktisch zu bethätigen.

Beides zusammen genommen können wir auch sagen: es handelt sich um ein unbefangenes Verständnis der Mission Kierkegaard's an unsere Zeit und unsere Kirche nach ihrem Inhalt wie nach ihrer Schranke.

Andererseits ist aber auch festzuhalten: es gilt doch wirklich die Abwehr eines Angriffs, es gilt nicht ein „Teils-Teils“, ein „Sowohl-Als auch“, sondern, so wie nun einmal der Angriff ergangen ist, ein „Entweder-Oder“ im buchstäblichen, kierkegaard'schen Sinn. Der Angriff ist viel zu bestimmt, als daß man sich einfach auf einen Vermittelungsstandpunkt stellen und damit behelfen dürfte. Kierkegaard warnt uns (Augenblick I, 2, „Angriff“ S. 202): „glaube mir: ich kenne den Schaden unserer Zeit nur allzugut, daß er in der Charakterlosigkeit besteht, in dem: „bis zu einem gewissen Grade“, das der Satan der Erbärmlichkeit oder der feigen Klugheit ist“. Also „Entweder-Oder“ muß auch unsere Losung sein.

Der Angriff ist so bestimmt und scharf, daß er sich in zwei Sätze fassen läßt. Der erste ist eine Behauptung, der zweite die daraus fließende Forderung.

Am 28. März 1855 veröffentlicht er: „Eine These — nur eine einzige“ („Angriff“ S. 141): O Luther, du hattest 95 Thesen: wie schrecklich! Und doch gilt im tiefern Sinne: je mehr Thesen, desto weniger schrecklich. Die Sache ist weit schrecklicher: es giebt nur Eine These — das Christentum des Neuen Testaments ist gar nicht da.“

Sofern aber dies nicht in Demut und Ehrlichkeit zugegeben wird, „solange man thut als läge gar kein Anstand vor, als wäre alles in Richtigkeit und, was wir Christentum nennen, das neutestamentliche Christenthum“ — sagt Kierkegaard weiter, und dies ist sein zweiter Satz (in der Flugschrift vom 24. Mai 1855, „Angriff“ S. 186):

„Wer du auch seist, was immer dein Leben sonst sein mag, mein Freund — dadurch, daß du nicht mehr (wenn du es anders bis jetzt gethan hast) an dem öffentlichen Gottesdienste teilnimmst, wie

er jetzt ist (mit dem Anspruch, das neutestamentliche Christentum zu sein): dadurch hast du beständig eine, und zwar große Schuld weniger: du nimmst nicht daran teil, Gott dadurch für Narren zu halten, daß man für neutestamentliches Christentum ausgiebt, was es doch nicht ist."

Nachdem der Angriff sich bis dahin zugespitzt hat, kann seine Abwehr im engeren Sinne nur dies bedeuten, daß nachgewiesen wird: 1) daß neutestamentliches, d. h. echtes, ursprüngliches Christentum in der Christenheit möglich und vorhanden ist; 2) daß ein Christ ohne Verletzung seines Gewissens der Kirche angehören und an ihrem Gottesdienste teilnehmen, wie auch der Diener derselben ohne Gewissensverletzung seines Amtes in ihr warten kann.

Es bedarf kaum noch einer näheren Bestimmung darüber, was unter den Begriff des angegriffenen Objektes fällt. Kierkegaard läßt die katholische Kirche beiseite. Er hat es mit der evangelischen Landeskirche seines Vaterlands zu thun. Angegriffen ist daher die in den gegebenen kirchlichen Organismen (genauer in den Staatskirchen) lebende evangelische Christenheit unserer Tage, das offizielle Christentum der Kirchen und besonders die amtliche Vertretung derselben, die evangelische Geistlichkeit.

Zum Verständnis dieses Angriffs haben wir nun zuerst den vorliegenden Stoff, „die Akten", selbst anzusehen und das Verhältnis der agitatorischen Schriften Kierkegaard's zu seiner vorhergehenden schriftstellerischen Wirksamkeit klarzustellen.

Wir beginnen mit dem letzteren. Man wird seine Wirksamkeit als Schriftsteller in drei Abschnitte teilen können, die sich dem inneren Charakter nach merklich unterscheiden. Religiöser und nur religiöser Schriftsteller will er sein, vom Anfang bis zum Ende seines Schaffens, das weist er eingehend und geistvoll nach in der nach seinem Tod herausgegebenen Schrift: „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Eine direkte Mitteilung, Rapport an die Geschichte" (Angriff, Seite 385—453). Aber zuerst schreibt er ästhetische Schriften („Entweder-Oder", „Furcht und Zittern", „die Wiederholung" (noch nicht in's Deutsche übersetzt), „Begriff der Angst", „Philosophische Bissen", „Stadien auf

dem Lebensweg". Der Zweck dieser absichtlich unter Pseudonymen herausgegebenen Schriften ist der, daß er Fühlung mit den Menschen bekommen will, die, ob sie sich wohl Christen nennen, doch nur in ästhetischen oder höchstens ästhetisch-ethischen Kategorien sich bewegen. Dadurch sollen sie, also durch einen im besten Sinn frommen „Betrug" (vgl. S. 410 ff.) angefaßt werden und merken, daß sie in einer Sinnestäuschung sich befinden, wenn sie meinen, Christen zu sein. Diese Täuschung muß vollends schwinden, sowie mit dem Religiösen eingesetzt wird, das zur Geltung zu bringen stets die stille Absicht war und jeweils der rechte Moment benützt wird.

Zwar war es ihm Bedürfnis gleichzeitig auch religiöse Schriften herauszugeben, nämlich „zwei erbauliche Reden" (1844), was aber in dieser, der ästhetischen Periode, etwas vereinzeltes bleibt. Dagegen folgen nach dem Wendepunkt, der durch „abschließende unwissenschaftliche Nachschrift" (auch noch unübersetzt) bezeichnet ist, fast ausschließlich nur noch religiöse Schriften. Diese neue Produktion stellt einen bedeutenden Fortschritt dar. Nachdem die ruhigste und sanfteste Schrift, die er geschrieben, „Leben und Walten der Liebe", schon 1846 vorangegangen, wendet sich Kierkegaard in den drei Hauptschriften: „Einübung im Christentum", „Die Krankheit zum Tode" und „Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen", zu welchen noch „Christliche Reden" hinzukommen, an seine Zeitgenossen, um die schon aufmerksam und nachdenklich Gewordenen zu tieferer Verinnerlichung zu führen. Die Ideale und Forderungen des Christentums werden in ihrer vollen Höhe und Reinheit vorgeführt und nachgewiesen, daß das Christentum fälschlich bloß als Religion des Trostes und der Milde aufgefaßt werde, was eigentlich seiner Abschaffung gleichkomme. Die Forderung ist die, daß man aufhöre, die Gnade zu mißbrauchen, und durch das aufrichtige Eingeständnis, wie weit man thatsächlich vom Ideale entfernt sei, zur Gnade im rechten Sinne fliehen lerne. Dabei behält er — jetzt noch — Milderungen vor, einmal für sich selbst, daß er ebenso wie die andern sich demütigen und bekennen müsse, daß sein Leben entfernt nicht so „geistlich" sei — sodann für alle, daß er das Leben auf diesem

geistigen Fuße, die Durchführung dieses Maßstabs im Leben, noch nicht erwartet.

Dagegen erwartete er die Wirkung von seiner Verkündigung, daß die Vertreter des offiziellen Christentums, denen er diese Schriften gewidmet hatte, das Zugeständnis machen würden, daß das Christentum des Neuen Testaments allerdings ein ganz anderes sei, als das ihrige. Aber die Antwort war — beharrliches Schweigen, was für Kierkegard um so schmerzlicher war, weil er wußte, daß z. B. Bischof Mynster, der erste Mann in der Kirche, in der Stille die Angriffe gar nicht leicht nahm (vgl. „Angriff" S. 332 u. a.). Dieses Ausbleiben einer gebührenden Antwort machte das Maß stiller Energie in der Seele des einsamen Predigers voll. Es bedurfte nur eines Anstoßes, so mußte der Bruch erfolgen, der volle Bruch mit dem offiziellen Christenthum, der bestehenden Kirche und ihren Vertretern. Ohne denselben wäre das Lebenswerk Kierkegaards, als Zeugen für die Wahrheit so wie er sie verstand, unvollendet geblieben. Es hieße den Thatbestand auf den Kopf stellen, wenn man sein nachheriges Auftreten als krankhafte Aufwallung oder auch nur als ein Herausfallen aus der christlichen Liebe kennzeichnen wollte.

Im Gegenteil, der Schritt wurde ihm sehr schwer, alle Rücksichten fallen zu lassen, die ihn noch hielten, aber er glaubt es seinem Berufe, seinem Gewissen, seinem Gotte schuldig zu sein, daß er fürder keine Schonung mehr walten ließ und den Protest gegen das Bestehende mit der schärfsten, unerbittlichsten Konsequenz erhob.

In den Selbstbekenntnissen tritt es deutlich hervor, wie manche Rücksichten ihn seither vom letzten Schritt abhielten. Es war nicht nur die Pietät gegen den Bischof Mynster, den Beichtvater seines verstorbenen Vaters, nicht nur der Zweifel an seiner Machtvollkommenheit, sondern hauptsächlich das Mitgefühl mit den vielen, weniger begabten, schwachen, einfältigen Menschen, Frauen, Kindern, Kranken und Bekümmerten u. s. w., in deren Mitte man lebt. Und da sagt denn das Dasein zu dem Religiösen: kannst Du es angesichts dieser über dich gewinnen, die Religiosität, den Preis der Seligkeit so hoch hinaufzuschrauben, wie Du es thust

Du Grausamer"? (vgl. bei Höffding S. 145). — Dazu kann das Mitgefühl mit der großen Menge der Menschen, die ihre meiste Zeit, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, „in untergeordneten Geschäften hinbringen müssen: angesichts dieser wäre es doch eine Grausamkeit den Preis hinaufzuschrauben" (a. a. O.). Endlich regte sich auch das Mitgefühl mit den Glücklichen: „Ich lebe nun einmal in der Kajüte der Schwermut — darf mich aber am Anblick der Freude Anderer ergötzen" (a. a. O. S. 146). Dieses Glück zu stören nahm er schwer.

Dieß muß man sich vergegenwärtigen, um das letzte Wort Kierkegaards an seine Zeit, die agitatorischen Schriften, die den eigentlichen, unmittelbaren Angriff auf die Christenheit enthalten, recht zu würdigen.

Kierkegaard hat in denselben das ganze Füllhorn seines in Jahrzehnten unabläßiger Arbeit gereiften und gesammelten Geistesreichtums ausgegossen. Jetzt ist auch die durch keine Rücksicht mehr gebundene Elastizität seines Geistes imstande, in freien Schwingungen sich zu ergehen, wie es der Augenblick forderte. Das macht diese Ergüsse zu einer fast unheimlichen, überwältigenden Erscheinung, mit der sich auseinanderzusetzen, unmöglich erscheint. Gefährlich aber sind sie umsomehr, als sie von den Dächern allem Volke predigen, was vorher nur vor den Gebildeten und christlich-kirchlich Interessierten in ruhigem, gemessenen Geistesaustausch geäußert war, und popularisieren, was vorher in den mäßigenden Schranken der Wissenschaftlichkeit sich gehalten hatte. Der innere Fortschritt gegenüber der besprochenen zweiten Gruppe seiner Schriften (den religiösen Hauptschriften) ist aber von ihm selbst damit bezeichnet worden, daß er zur neuen Auflage der „Einübung" am 16. Mai 1855 im „Vaterland" erklärt: 1) nunmehr von aller Verteidigung des Bestehenden lassen zu wollen, auch ein des dort noch versuchten, daß das Christentum „in der Gnade zugleich einen Nachlaß an der eigentlichen Nachfolge Christi und der eigentlichen Anstrengung der christlichen Existenz gewährte", 2) „daß man kein Recht hat in der Weise auf die Gnade hineinzuhausen" (S. 184 f.). Die Losung ist jetzt kurz und rund diese: fiat veritas, pereat mundus!

Der Angriff auf das „Bestehende“ ist jetzt rückhaltlos und schonungslos geworden.

Nachdem wir den Stufenfortschritt der Schriften Kierkegaards bis zu seinem letzten Worte, seinem großen Protest gegen die bestehende Christenheit verfolgt haben, gebührt es uns noch, die Akten desselben im engern Sinn, den Anlaß, Gang und Erfolg des großen Konfliktes kurz zu beschreiben.

Der Anlaß war nicht nur ein dringender, sondern ein der vorhandenen Spannung auffallend entsprechender. In das stillgehende Räderwerk der Kierkegaard'schen Gedanken griff der Hebel an der kritischen Stelle ein, das Schlagwerk trat in Thätigkeit und die Welt erfuhr, welche Stunde es geschlagen hatte. Der Bischof Mynster war gestorben. Am Sonntag vor der Beerdigung nannte ihn Prof. Martensen auf der Kanzel einen Wahrheitszeugen, dessen Glaube nicht nur im Wort und Bekenntnis, sondern in That und Wahrheit sich erwies. Er wurde eingegliedert „in die heilige Kette von Wahrheitszeugen, die sich von den Tagen der Apostel durch die Zeiten hindurchzieht“ („Angriff“ S. 92). „Wahrheitszeuge“! Das Wort war gefallen, das einem Kierkegaard das heiligste und teuerste war; der Ehrenname ausgesprochen, nachdem sein tiefstes Sehnen gieng und den er trotz heißen Ringens nicht erlangt zu haben sich einbildete! Hier wurde er einem Manne zugesprochen, dessen Verkündigung nach seiner innersten Ueberzeugung erstens mit der vollen Wahrheit neutestamentlichen Christentums nicht Ernst gemacht, sondern sie gemildert und abgeschwächt hatte; zweitens von einem Leben im Sinn und nach dem Maßstab des Neuen Testaments, von einem Leben des inneren und — wie Kierkegaard bei einem Zeugen nicht anders es erwartet — auch des äußeren Kampfes und Leidens nicht begleitet und getragen war, einem Manne, dessen eigenes Bewußtsein gewiß ihm diesen Ehrentitel ehrlicherweise abgesprochen hätte!

Von dieser Ueberzeugung aus erhob er einen feierlichen und öffentlichen Protest, der im Februar 1854 schon verfaßt, mit einer Nachschrift versehen im „Vaterland“ vom 10. Dez. 1854 erschien. Damit war das Feuer eröffnet, das Gefecht hatte begonnen, das

fünf Monate lang in Zeitungsartikeln von polemischer und ausnahmsweise auch ironischer Tendenz sich fortspann, bis Kierkegaard vom Mai 1855 an seine Angriffe in steigender Glut durch Flugschriften fortsetzte, denen er den bezeichnenden Titel „Augenblick" gab. Denn er war in seiner Arbeit nunmehr dem „Augenblick" so nahe gerückt, daß es ein „Entweder-Oder" galt. Diese Flugschriften, die 10 Hefte des „Augenblicks" waren das Organ, „durch welches er sich augenblicklich an die Gegenwart wenden" konnte („Angriff" S. 208 f.). Das letzte Heft erschien erst nach seinem Tode, der ihn, den einsamen und nun auch vollends seiner letzten Mittel entblößten Streiter, im Frederikshospital am 11. Nov. 1855 ereilte, nachdem ihm während des sechswöchentlichen Krankenlagers noch eine außergewöhnliche Ruhe und Klarheit, ein Vorschmack des Friedens, nach dem er sich sehnte, war beschieden worden. Es war wie wenn seine Kraft nur solange ausgehalten hätte, bis das letzte Wort gesagt, die letzten Folgerungen seines Denkens und Strebens gezogen waren.

Der Gang des Streites war nun freilich kein erfreulicher. Die Schuld aber liegt nicht an der Maßlosigkeit und z. T. leider persönlich werdenden Zuspitzung des Angriffs, auch nicht nur an der Ungeschicklichkeit und Unziemlichkeit so mancher Entgegnungen, sondern an dem Mangel an tieferer Versenkung in die vorliegende Streitfrage und ihre Grundlagen. Wenn Kierkegaard (vgl. oben) sagte, die Geistlichkeit habe ein bedeutungsvolles Schweigen beobachtet, so ist dies natürlich nur relativ zu verstehen, aber genau besehen, ganz richtig. Ruf und Gegenruf erscholl, der Angegriffene, Prof. Martensen, entgegnete auf's schärfste, mehrere Anonyme erhoben ihre Stimme, während andere es vorzogen, in tanto discrimine rerum ihre Ueberzeugung mit ihrem Namen zu vertreten. Der Inhalt der Entgegnungen schwankte zwischen wegwerfendem Verdikte und teils abgedrungenen, teils anerkennenden Zugeständnissen gegenüber dem Angreifer. Einer, nur einer, wagte es, das Vorgehen Kierkegaard's „ein gutes Werk" zu nennen. Das war kein Pfarrer, sondern der Professor der Philosophie Rasmus Nielsen.

Wenn man aber auch alle Stimmen gehört hat, läßt sich doch

verstehen, wie Kierkegaard von einem „bedeutungsvollen Schweigen“ reden konnte. Einmal verstummten je länger, je mehr die gegnerischen Geschütze, wie auf gegebenes Kommando — sodann wollte doch das, was zur Abwehr gesagt war, so verschwindend wenig bedeuten neben dem ungeheuren Kraftaufwand von seiner Seite, daß es ein Schweigen heißen durfte. Besonders bekommt man den Eindruck, daß wohl dieser und jener Punkt zustimmend oder ablehnend besprochen wurde, aber von den Vertretern des offiziellen Christentums niemand sich die Mühe nahm, in das beherrschende Zentrum der großen Streitfrage sich zu versenken, um dem umfassenden Angriff auch einen das Ganze umfassenden und einheitlichen Widerstand entgegenzusetzen. Diese Thatsache ist zu begreifen bei der Wucht und Bitterkeit der Angriffe, die zunächst ganz verwirrend wirken und perplex machen mußten — aber sie ist nicht zu rechtfertigen vor dem Forum der höheren Gerechtigkeit, welche verlangte, daß man die Vergangenheit und das bisherige Lebenswerk Kierkegaard's, das vor dem Auge der Nachdenkenden lag wie ein aufgeschlagenes Buch, nicht so leicht nehme oder ignoriere.

So kann man das Ergebnis des Streites kurz damit zusammenfassen: von einer eigentlichen Abwehr des Angriffs ist nicht die Rede. Der Widerstand ist schließlich ein rein passiver — man schwieg nach der Losung: „Lasset uns nichts geben auf alle seine Rede“, Jer. 18, 18. Das Interesse aber, das seiner Sache entgegengebracht wurde, war, wie er selbst klagt („Angriff“ S. 333), ein thatloses: man fand „interessant“, was er schrieb, und ging am nächsten Sonntag zur Kirche, wie gewohnt.

Also: weder hat er erreicht, was er wollte — denn im „Augenblick“ wollte er zu einem Ergebnis kommen, etwa zu einer Stillstellung des offiziellen Christentums, bez. seines Gottesdienstes — noch aber haben die andern gethan, was sie sollten, d. h. ihre Pflicht haben sie nicht erfüllt, seine göttliche Mission zu verstehen und zu würdigen.

Wir wollen uns nun diese Aufgabe von neuem stellen und zwar gerade mit dem Blick auf unsere kirchliche Gegenwart, die gegenüber derjenigen Kierkegaard's wohl in manchem zum Bes-

seren fortgeschritten, aber wesentlich nicht verschieden ist. Wie wir diese Aufgabe anzufassen haben, dafür enthält der eben gegebene Ueberblick über die schriftstellerische Wirksamkeit und Entwickelung des Mannes einen Wink. Um seinen Angriff recht zu verstehen, müssen wir zuerst den Angreifer selbst in seinem Werden in's Auge fassen. Er fordert uns selbst dringend dazu auf, denn er kann von seiner Aufgabe nie reden, ohne über seine besondere Lage, Führung und Geistesart die nötigen Anmerkungen zu machen (bes. im „Augenblick" X und „Gesichtspunkt"). —

Sodann wird der zweite Teil unserer Aufgabe sein, den Angriff möglichst allseitig zu beschreiben, und der dritte, denselben abzuwehren.

Wir suchen daher an der Hand der Hauptschriften zuerst die Frage zu beantworten:

I. Wie wurde Kierkegaard zum Angreifer auf die Christenheit?

Die kürzeste und, so wie sie lautet, schwer zu widerlegende Antwort hierauf giebt er selbst da, wo er vom Anteil der Vorsehung an seiner Schriftstellerei redet („Gesichtspunkt" Kap. III; Angriff S. 433). Da sagt er einfach: „Die Vorsehung hat mich dazu erzogen und die Erziehung hat ihren Widerschein in dem Verlauf meines schriftstellerischen Schaffens". Das ist seine felsenfeste Ueberzeugung. Dagegen könnte wohl ein doppelter Einwand erhoben werden: einmal der, daß Kierkegaard eben von sich selbst zeuge, somit sein Zeugnis nicht wahr sei (Joh. 8, 13). Darauf aber hat er die Antwort schon gegeben: mit seiner „direkten Mitteilung, dem Rapport an die Geschichte" fordert er uns selbst auf: Prüfet, was ich sage. Wollte aber jemand einreden: Soll nicht das Werk seinen Meister loben? Die Vorsehung erzieht keine Abnormitäten, und Kierkegaard ist eine Abnormität! so wäre darauf zu sagen: Ja, er gesteht es selbst. Im „Augenblick" X, 6 (Angriff S. 605) ruft er aus: „das weiß ich, weiß auch, was es gekostet, was ich gelitten habe; — was man doch mit einem einzigen Worte ausdrücken kann: daß ich nie war, wie die anderen". Aber unter die Qualen hinein, die er dar-

über ausgestanden und die Schande, die er deshalb empfunden, erlebte er Augenblicke der Erhebung, da „die Macht, die einen ... so fast mißhandelt hat, sich erklärt und sagt: Hast du dich über etwas zu beklagen? Meintest du dich im Vergleich mit dem, was für andere Menschen gethan wird, benachteiligt? Da ich — aus Liebe — dir sogar deine Kindheit, deine frühere und spätere Jugend habe verbittern müssen! Und darauf kann die Antwort dann nur lauten; Nein, nein, o unendliche Liebe", denn „in solchen Qualen, wie den meinen, wird ein Mensch dazu erzogen, daß er es tragen kann, ein Opfer zu sein; und die unendliche Gnade, die mir erwiesen wurde und noch wird, ist, daß ich dazu ausersehen bin, ein Opfer zu sein" (a. a. O. 607). So denkt er über *seine* göttliche Erziehung und seine Abnormität. Gewiß ein Ausnahmsfall göttlicher Lebenserziehung und Führung! Es gilt, statt mit willkürlichen Maßstäben ihn zu beurteilen und zu *rubrizieren*, liebevoll sich hineinzuversetzen in die tieferen Zusammenhänge dieses Lebens, in die Wurzeln und die Entwickelung dieser „Verfasserexistenz eigener Art". Der Begriff des Opfers kann und wird uns dabei noch mehr zu denken geben. Von vorneherein aber dürfen wir wohl annehmen, daß Abnormität und göttliche Erziehung sich nicht ausschließen müssen — denn keine Erziehung, auch die göttliche nicht, vernichtigt die Individualität, sie reißt auch nicht die Pflanze aus dem mütterlichen Boden heraus, dem sie entstammt, sondern weiht und widmet sie ihren *höheren* Zwecken, und wenn auch ein Erdenrest übrig bleibt „zu tragen peinlich", so hat wenigstens darinnen der Mensch das Recht nicht, den Menschen zu richten.

Es gebührt uns darum, in das Werden und Wachsen dieses Bekämpfers des heutigen Christentums, in seine Stufen und Stadien, seine Krisen und Wendepunkte einen tieferen Blick zu thun, soweit die vorhandenen Zeugnisse es verstatten — umzusehen, wie sich diese Selbstbeurteilung bewährt und die providenzielle Erziehung offenbart.

1) Gleich bei der Abstammung, Kindheit und Jugend des Mannes begegnet uns seines Lebens traurig tiefes Geheimnis, die tief wurzelnde *Schwermut*, welche, von hereditärer Belastung

herrührend, durch Erziehung noch verschärft wurde. Diese wirft ihre Schatten über sein ganzes inneres und äußeres Leben, also auch, was für unsere Frage am wichtigsten ist, über sein ganzes Christentum. Das Eigentümliche ist aber hiebei die Thatsache, daß seine Schwermut zugleich religiös bedingt und verursacht war, daß sein Christentum und seine Schwermut ineinanderhingen. In den „Noten zu S. K.'s Lebensgeschichte" berichtet Bärthold (S. 21 f.): Einige Andeutungen machen mir wahrscheinlich, daß in eine Dichtung Salomos ein eigenes Erlebnis verwebt ist, jedenfalls zeichnet sie die Situation.

Es wird da geschildert, wie Salomo selig war in seiner begeisterten Ergebenheit gegen seinen Vater, den ruhmreichen König, den Auserwählten Gottes. „Da besuchte der Jüngling einst seinen königlichen Vater. In der Nacht erwachte er von einer Bewegung im Schlafzimmer des Vaters, Schrecken ergreift ihn, er fürchtet, es sei ein Schurke, der David morden wolle. Er schleicht sich näher — und sieht den Vater in Zerknirschung seines Herzens, er hört den Schrei der Verzweiflung von den Lippen des Reuigen. Ohnmächtig sucht er sein Lager, er schläft wohl, aber er ruht nicht. Er träumt, daß David von Gott verworfen sei, daß seine königliche Majestät Gottes Zorn über ihn sei, daß er den Purpur zur Strafe trage, dazu verdammt, den Segen des Volkes hören zu müssen, während die Gerechtigkeit des Herrn in der Stille über ihn Gericht hält — —

Und Salomo wurde weise, aber er wurde kein Held; er wurde Denker, aber er wurde kein Beter; er wurde Prediger, aber kein Gläubiger; er konnte vielen helfen, aber er konnte sich selbst nicht helfen — — denn die Kraft des Willens hatte sich verhoben, an dem, was über die Kräfte des Jünglings ging."

„Mag er nun solches erlebt haben oder nicht", fügt Bärthold hinzu, „in jedem Fall hat Kierkegaard durch seinen Vater einen erschütternden Eindruck vom strengen Ernst des Christentums bekommen, das Haß der Welt ist." In das hier aufgegebene Rätsel fällt aber ein neues Licht durch die Mitteilung Höffding's (a. a. O. S. 29 f.): „Auf der Heide in dem Kirchspiel Säding bei Ringköbing hütete im Jahre 1768 ein 12jähriger

Hirtenknabe seine Schafe. Er litt Hunger und Kälte, und die Einsamkeit und Verlassenheit drückten ihm schwer auf's Gemüt. Da ging er in seiner Verzweiflung auf einen Hügel — und fluchte dem Gotte, der ihm dies elende Leben gegeben hatte." — „Dieser Knabe war Sören Kierkegaard's Vater. Der Knabe von der Heide arbeitete sich zu einem reichen Manne empor, konnte aber jenen Augenblick auf der Heide, wo er die Sünde wider den hl. Geist begangen zu haben glaubte, nie vergessen." — Der Zusammenhang zwischen der Schwermut in der Familie und dieser traurigen Erinnerung ist in den hinterlassenen Papieren und von dem anderen Sohne, dem späteren Bischof P. C. Kierkegaard anerkannt. Obwohl gewiß der Glaube an die Gnade Gottes, welche dieser Wunde Heilung bringen konnte, auch vorhanden war — denn der fromme Vater richtete oft an den Sohn die Bitte: „Sieh zu, daß du den Herrn Jesus recht liebst" (Bärthold a. a. O. S. 48) —, so schmerzte doch die Narbe der Erinnerung fort.

Das Gesagte wird genügen, um die religiöse Bestimmtheit der Schwermut Kierkegaard's in's Licht zu stellen; die Selbstbeurteilung der Familie inbezug auf dieses düstere Geheimnis legt sogar fast die Frage nahe, ob nicht irgendwie ein Gericht sich darin vollzog. Das zu beurteilen ist ja keine menschliche Instanz im stande, aber der Gedanke drängt sich unwillkürlich dem sinnenden Beobachter auf: Wenn geahndet wurde, was dort auf der Heide geschehen war, wie göttlich ist es geahndet und der Fluch in Segen verwandelt worden! Wenn der Sohn wie der Vater die Last der Schwermut zu tragen hatte, so sollte es doch nicht die unfruchtbare selbstquälerische Schwermut sein, in der der Mensch sich selbst verzehrt, sondern der fruchtbare Mutterboden für die ernstesten und wahrsten Gedanken, die zum Segen und Heil der Menschheit sollten durchdacht und ausgesprochen werden. Er war eben dadurch befähigt, die Wahrheit doppelt ernst zu nehmen, die die meisten so leicht, das Christentum in seinen Tiefen zu fassen, das die meisten eitel nehmen; er war dadurch in stand gesetzt, die große Gemeinschuld empfindlich zu fühlen und zu tragen, die den Wenigsten zum Bewußtsein kommt: die Oberflächlichkeit in den Dingen des geistlichen Lebens. Und Gott gab ihm beredte

Lippen, zu sagen, was er litt, und den Ernst in andern zu erwecken. Wir dürfen dabei freilich nicht vergessen, daß, was seine Stärke war, die Losgelöstheit von der leichtlebigen Oberflächkeit, zugleich seine Schranke bildete; daß er die Tiefen des christlichen Lebens mehr kannte, als die Höhen, und daß er für die Gestalt inneren Lebens, die nicht in dem Maße ein Ringen und Kämpfen war, wie das seinige, und dabei doch echt sein konnte, ein volles Verständnis nicht besaß. In Liebe mochte sein Gemüt den andern ein harmloseres Leben gönnen, aber sein Wahrheitsernst erhob doch immer warnend den Finger darüber.

Welchen gewaltigen Einfluß diese seine Schwermut auf ihn gerade in der Richtung haben mußte, daß er zum Bestreiter des gewöhnlichen Christentums wurde, leuchtet darum von selbst ein. Er war von vorneherein in einen Gegensatz zu den andern gestellt und innerlich auf einen einsamen Posten verwiesen. Aber die Wirkung derselben ging noch tiefer. Im ersten Band von Hilty's „Glück" (S. 142) ist ein Wort von Gelzer angeführt, das zum Verständnis Kierkegaard's einen Beitrag giebt: „Es ist . . in der Weltordnung von jeher auf die Wenigen gezählt, die über alles Einzelne und Aeußere, Zerstreuende wegblickend, mit der ganzen Energie ihres Gemütes nur nach dem ewigen Grunde des Daseins fragen. Durch alle Verhüllungen der Sinnenwelt hindurch haben sie . . die Harmonie der Welt erkannt, oder doch etwas von ihr, wie Töne einer fernen Musik, geahnt. Solche Naturen müssen, wenn sie in der Welt etwas leisten wollen (und zwar gerade das, wozu sie berufen sind), sich um dieses Zweckes willen einigermaßen von der Welt zurückziehen." Wir brauchen nicht erst zu fragen, ob Kierkegaard zu diesen Wenigen gehört. Er war ein einsamer, wie sehr wenige. Aber das Eigentümliche bei ihm war, daß ihm gegeben war, „durch alle Verhüllungen hindurch" nicht zuerst die Harmonie des Alls, sondern den Riß zu erblicken und zu erkennen, der durch die Welt hindurch geht, der Gott und die Menschen trennt, Ihn, den Unendlichen, von dem Nichts, Ihn, den Heiligen, von den Sündern. Das Gottesverhältnis ist ihm zunächst eine furchtbare Realität — er sagt („Nachschrift", vgl. Höffding a. a. O. S. 119): „Was Wun-

der, daß der Jude annahm, das Schauen Gottes sei der Tod, und der Heide: zu Gott in ein Verhältnis treten, sei der Beginn des Wahnsinns". Wenn aber Kierkegaard, der Christ, es ihnen nicht nur nachfühlt, sondern emphatisch wiederholt, so ergiebt sich daraus, daß seine Schwermut anf seine Religiosität, sein Gottesverhältnis zurückwirkte, nicht nur auf seine Stellung unter den Menschen. Man kann auch sagen, die Schwermut war ein Stück seiner Religiosität, das er nicht lassen kann und das ihn nicht fahren läßt.

2) Desto wichtiger wird die Frage, wie stand es denn mit Kierkegaard's Christentum, d. h. mit seiner Erfassung des Evangeliums, welches ja den Riß, den Zwiespalt zwischen Gott und Mensch geheilt hat? Das Evangelium hat mit der Schwermut nichts zu schaffen, sondern will sie heilen; wo sie sich aber verfestigen will — wird sie als Sünde verurteilt. Das hat sich Kierkegaard selbst gesagt und sich besonnen, „ob sein Leiden Krankheit des Gemüts oder Sünde sei" (Höffding S. 36). Er hat auch erkannt, daß das erprobte Mittel, die Schwermut zu bannen, energische Bethätigung seiner Denk- und Einbildungskraft, die mit Lustgefühl für ihn verbunden war — nur eine Ableitung, nicht aber Heilung derselben bedeute, und sich darum zu dem Glauben aufgeschwungen, daß Christus ihm zum Sieg über seine Schwermut verhelfen werde, worauf er dann Pfarrer werden könne (vgl. Tagebücher von 1848 — bei Höffding, S. 138). Aber diese Hoffnung hat sich nicht verwirklicht.

Die Frage ist daher nicht leicht zu beantworten, wie weit eigentlich Kierkegaard in's Christentum hineingewachsen ist, und wie viel es ihm eingetragen hat. Leichter ist zu sagen, wie er von Jugend auf darin aufwuchs und zu ihm erzogen wurde. Es ist aber wenig erfreulich. Der Vater legte von Anfang an auf ihn „den strengsten Ernst des Christentums, unter dem er selbst seufzte, und die frühreife Geistesentfaltung in Kierkegaard bewirkte, daß es nicht über ihn hinwegging, sondern einen unauslöschlichen Eindruck machte" (Bärthold, S. 20). So erschien ihm das Christentum als eine unmenschliche Grausamkeit, wie „eine lodernde Flamme, die alles versengte, was sonst ein jugendliches

Leben reich und schön macht" (ebenda S. 21). Dieser hohe, unerfüllbar hohe Begriff vom wahren Christentum als der Nachfolge Christi in Leiden und Selbstverleugnung blieb ihm sein Leben hindurch. Daher hören wir von ihm (Höffding, S. 37) die Klage: „eines Kindes Dasein in die entscheidenden christlichen Kategorien hineinzuzwängen, ist eine Vergewaltigung, und wäre sie auch noch so wohl gemeint." Das hat auf ihn so abschreckend gewirkt, daß er sich eine gesunde christliche Kindererziehung kaum mehr denken oder an eine solche glauben kann, wie „Augenblick" VII, 7 („Angriff" S. 325 ff.) beweist.

Die Thatsache steht also fest, daß er das Christentum in der denkbar ungesundesten Weise kennen lernte, daß von Anfang an eine kaum mehr gut zu machende Verschiebung der Faktoren des inneren Lebens angerichtet war. Das Christentum, das wie eine nova lex ihm auf die Schultern gelegt war, hat seine Schwermut nur verschärfen können.

Aber um so mehr war er ja dessen bedürftig, die befreiende Macht des evangelischen Christentums zu erfahren, den Christus salvator und consolator zu erfassen, um Ruhe zu finden für seine Seele! Ist es ihm nicht völlig zuteil geworden? Die vorliegenden Zeugnisse geben keine einhellige Auskunft über diese grundwichtige Frage. Einerseits fehlt es nicht an solchen Bekenntnissen, welche die Höhe und Tiefe der göttlichen Vergebungsgnade preisen. Man kann nicht leicht etwas Herrlicheres, Evangelischeres lesen als die Rede beim Altargang am Freitag über 1. Joh. 3, 20: „wenn unser Herz uns verdammt, so ist Gott größer als unser Herz" (Bärthold, 12 Reden von S. K. S. 196 ff.) und die Auslegung der Einladung: „Kommet her zu mir ꝛc." im ersten Teil der „Einübung" und ähnliche Ergüsse gläubiger Erfassung des Evangeliums. Auch in der direkten Mitteilung der Tagebücher sagt er (vgl. Höffding S. 136 f.) einmal: „Jetzt erst, jetzt, in meinem 34. Jahre, habe ich vielleicht soviel gelernt, der Welt abgestorben zu sein, daß für mich die Rede davon sein kann, mein ganzes Leben und meine ganze Seligkeit im Glauben an die Vergebung der Sünden zu finden." Bärthold hat mit liebevollem Sinn sich gerade in diese Seite des kierkegaard'schen Genius und

Gemüts vertieft, wornach er vom Sinne und Geiste Jesu, besonders seiner Menschenliebe, durchdrungen und diese Triebfeder der andern, allgemein ihm zugestandenen, der Liebe zur Wahrheit in ihm ebenbürtig war (vgl. „Christl. Welt" 1893, Sp. 318—21). Er zeigt, wie diese glühende Liebe zu und diese Sympathie mit den Menschen, die er doch bekämpfen mußte — die Probe des Lebens und Leidens bestanden habe. Denn noch an dem Sterbebette ertönte aus seinem Munde das Wort, das man von ihm, dem Streiter, am wenigsten erwarten sollte: „Grüße alle Menschen, ich habe soviel von ihnen gehalten." Bärthold führt dieses Wunder, das an dem schwermütigen Pessimisten und früheren Menschenverächter geschehen ist, auf Christum und die durch ihn erfahrene Erlösung zurück. — Es ist schwer, es ist eigentlich unmöglich, dies zu widerlegen. Es stimmt auch zusammen mit der Thatsache, von der oben die Rede war, daß er sich äußerst schwer entschloß, dem Bestehenden den Krieg zu erklären. Und doch kann man beim liebevollsten Eingehen auf die vorhandenen Zeugnisse [1]) im Ganzen den Eindruck nicht völlig loswerden, daß die Erfassung und Verwertung des rettenden Evangeliums bei Kierkegaard sowohl quantitativ als qualitativ umschränkt geblieben ist. Ich glaube, daß in beiden Richtungen der Beweis erbracht werden kann. Selbstverständlich kommt es uns nicht zu, den Grad und die Art der persönlichen Aneignung des Evangeliums, also der fides salvifica bei ihm selbst zu bemessen — das ist das Geheimnis seiner Seele — sondern wir halten uns bloß an die Verwertung des Evangeliums in seinen Schriften.

In qualitativer Beziehung erscheint das Evangelium in der Auffassung und Verwendung bei Kierkegaard etwas modifiziert, das ist zuerst nachzuweisen. Schrempf hat (in der Zeitschrift für Th. und K. I, 187 ff.) darauf aufmerksam gemacht, daß bei seinen Aussagen über Christus sein Hauptabsehen darauf

[1]) Verf. versteht darunter nur die im Deutschen zugänglichen Quellen und bekennt gerade an diesem Punkte die Lückenhaftigkeit derselben. Die Tagebuchaufzeichnungen sind darin vielleicht reichhaltiger. Höffding sagt, daß der liebreiche Sinn Kierkegaards in den Büchern nicht so hervortrete, wie in der einsamen Abrechnung, die er mit sich hielt.

gerichtet ist, „die innere Not, die entsetzliche Spannung, in der ein Mensch sich allein entschließen kann und muß, in ihm seinen Gott zu sehen", nachzuweisen. „Die absolute Bedeutung Christi besteht für ihn . . . darin, daß er in der Entwicklung der Menschheit und jedes Einzelnen die Krisis herbeiführt . . . und daß er in der Krisis dem Menschen die Hand reicht, und den, der sie nimmt, in ihr hält, um ihm sodann der Weg zu werden, auf dem der Nachfolger im Kampf gegen Sünde und Welt zur Erhöhung gelangt."

Man kann nun freilich sagen: diese Betonung der mit dem Kommen Christi verbundenen Krisis, des Aergernisses im Unterschiede von der Gnade, die er gebracht hat, läßt sich pragmatisch und psychologisch erklären. Er fühlt sich ja berufen, gegen den überwiegenden Mißbrauch der Gnade zu zeugen und ein Gegengewicht zu schaffen. Daher folgt in der „Einübung" auf die Einladung: „Kommet her ꝛc.", sofort der Rückstoß: „procul, o procul este profani". Und doch läßt sich nicht leugnen, daß auch, wenn man diese berechtigte Tendenz in Anschlag bringt, ohnedies ein Schatten sich auf das volle Licht evangelischer Wahrheit zu werfen scheint. Christus, der Gottmensch, der Gott in der Zeit, ist und bleibt das göttliche Paradox, nicht zuerst „aller Welt Verlangen", aller Fragen Lösung, des tiefsten Sehnens Erfüllung. Kierkegaard verweilt so angelegentlich bei diesem Begriff, daß man den Eindruck behält, es werde hier etwas, was nur einen Durchgangspunkt bilden kann, zum Mittelpunkt erhoben. Und so gewiß in Christi Kommen und Verkündigung die Gabe oder Gnade einerseits und die Forderung oder Zumutung an die Menschen andererseits unzertrennlich verbunden waren, so gebührt doch der einen oder der anderen Seite die wesentliche Priorität. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments gewiß der Gnade — aber Kierkegaard hält dies in voller Reinheit und Klarheit nicht mehr fest, sofort tritt die Spannung, der Kampf das Leiden, das es kostet, in den Vordergrund.

Einen weiteren Beweis entnehmen wir aus Höffding (S. 124 ff.). Nach diesem Gewährsmann unterscheidet Kierkegaard in der „Nachschrift" zwei Hauptformen der Religiosität.

Die eine (A) verhält sich zum Ewigen als dem Hintergrund alles Lebens und Daseins, die andere (B) hat zum Glaubensgegenstand das in der Zeit in geschichtlicher Gestalt erschienene Göttliche (den Gottmenschen). So treffend und fein diese Unterscheidung an sich ist, und so gut sie praktisch für die Beurteilung der unter uns vorhandenen religiösen Stimmungen — deren eine mehr den ersten, deren andere mehr den zweiten Glaubensartikel zum Grundakkord hat — verwertet werden kann, so richtig auch die Thatsache hiebei hervorgehoben ist, daß nur das Sündenbewußtsein den Weg zu diesem tieferen Glaubensverhältnis, dem eigentlich christlichen Standpunkte, bahnt — so wird eben auch hier nur die Seite hervorgehoben, daß hiedurch die größte Innerlichkeit und das größte Leiden erreicht wird, daß sich alle Bestimmungen verschärfen. Spannung und Leiden sind auch im Christentum die Kriterien der Höhe des Standpunkts (vgl. a. a. O. S. 130). Wenn dies auch objektiv richtig sein könnte, muß es denn im Vordergrund christlicher Erfahrung und des Selbstbewußtseins stehen? Wie ganz anders war die Stimmung der ersten Christen! Wenn Kierkegaard im „Augenblick“ V, 1 („Angriff“ S. 266) schreibt: „Es könnte ja einem Komponisten von Variationen einfallen, einem Trauermarsch das Motiv zu einem lustigen Galopp zu entnehmen: so hat das offizielle Christentum dem Neuen Testament (dieser Lehre von Kreuz und Qual und Schrecken und Leben vor der Ewigkeit) das Motiv zu einem anmutigen Idyll entnommen ꝛc.“ — so verrät er mit dieser Auffassung des neutestamentlichen Christentums ganz unwillkürlich, daß er nur einen einseitigen — schwermütigen — Begriff davon hat. Von der Seligkeit des Gläubigen kann er sich keine rechte Vorstellung machen. Höffding korrigiert ihn ganz richtig (S. 165 f.): „das Christentum war nicht — ein Trauermarsch. Es war ein Siegesmarsch!“

Bis in die Ewigkeit, in den Himmel, ja in das Leben Gottes selbst, der doch ein Gott der Liebe ist, dringen die dunkeln Schatten hinein. Im Tagebuch 1853/54 (Höffding S. 134) schreibt er: „Als Kind hörte ich viel davon, daß im Himmel große Freude, eitel Freude sei; ich glaubte es auch, und ich dachte mir Gott

selig in eitel Freude. Aber ach, je mehr ich darüber nachdenke, muß ich mir Gott eher in Trauer thronend vorstellen, als einen, der am besten weiß, was Trauer ist.“ Wie folgerichtig in seinem Sinn und wie unrichtig nach dem Sinn des N. Testaments! (vgl. Röm. 11; 1. Cor. 15; 1. Tim. 1, 17; 6, 15).

So dürfte der Beweis erbracht sein, daß, qualitativ betrachtet, das Evangelium in kierkegaard'scher Auffassung und Beleuchtung nicht unwesentlich modifiziert und verkürzt erscheint, ohne daß mit der von Bärthold vertretenen Betrachtungsweise ein unvereinbarer Widerspruch aufgerichtet wäre. Ihm, dem schwermütigen Kämpfer, war es ja Seligkeit, daß er Gott sein Opfer bringen durfte, nachdem er sich, ja ganz gewiß, von Ihm geliebt und erkoren wußte. Aber das Evangelium des Herrn wollte unmittelbar den Armen am Geist, den Mühseligen und Beladenen eine Seligkeit bringen.

Zur Erklärung dieser eigentümlichen Schranke in dem Verständnis des Evangeliums bei Kierkegaard dürften drei Momente in Betracht gezogen werden, einmal ein philosophisches, wornach seine Erkenntnistheorie von der Voraussetzung ausgeht, daß das Verhältnis zwischen dem erkennenden existierenden Geiste und der ewigen Wahrheit eben das Paradoxon, das Widersinnige ist, weil eben die Qualitäten verschieden sind (vgl. Höffding S. 69 f.). Dieser erkenntnistheoretische Grundsatz wird von ihm auf Christum angewandt, daher die Umständlichkeit der Auseinandersetzung mit ihm.

Hiezu kommt aber ein dogmatisches, eigentlich ein dogmatistisches Element in Kierkegaard's Gedankenkreis. Ihm war, weil er in altrechtgläubiger Weise die Lehre vom Gottmenschen annahm, eben dieses Dogma ein Uebungsfeld für den Glauben an das Paradox, wobei, wie Schrempf (a. a. O. S. 212) richtig bemerkt, ihm die Gefahr droht, „das Aergernis bisweilen in das Gebiet des Intellektuellen hinüber zu schieben.“ Dieser Umweg würde erspart durch die direkte ethisch-religiöse Auseinandersetzung mit Christus, welche auf geradem Wege zum Ziel führt und welche anderwärts auch K. das wichtigste ist.

Endlich aber ist das psychologische Moment das bedeut-

samste zur Erklärung dieser Erscheinung. Man kommt immer wieder auf den Eindruck zurück, daß das Evangelium bei ihm nicht zum sieghaften Durchdringen aller spröden Elemente in der Gedanken- und Gemütssphäre hat gelangen und die Schwermut hat heben können. Das thut weder seinem (subjektiven) Heil, noch der (objektiven) Macht der Gnade irgendwelchen Abbruch. Wenn man sagen muß, daß er, der sich in frühester Jugend am Christentum „verhoben" hatte, mit verrenkter Hüfte durchs Leben gehen mußte, wird damit der Gnade etwas abgebrochen? Nein! die Vorsehung erzog ihn auf ihre Weise. — Aber den Thatsachen wird mit diesem Zugeständnis Rechnung getragen.

Wenn darum Bärthold in dem oben angeführten Artikel konstatieren muß: „Er versteht diese unendliche Liebe (Gottes), sie macht ihn so froh, so reich, so unendlich reich — und doch wiederholt sich immer wieder die Klage (bis in die Tagebücher von 1853), daß Gott lieben Leiden ist, daß des Christentums Ernst die Menschen unglücklich mache", so dürfen solche Aeußerungen nicht ausschließlich damit entschuldigt und gerechtfertigt werden, daß sie „nur der tiefen Sympathie mit dem Glücke anderer" entstammen, das er nicht stören möchte, sondern man muß offen hinzufügen, daß im Zusammenhang mit seiner Schwermut die positive Seligkeit, die man bei Christo gewinnt, der alle Verluste überragende Gewinn (Matth. 19, 29; Marci 10, 29 f.; Phil. 3, 1 ff.) ihm nicht mit ungebrochener Lichtfülle ins Herz strahlen konnte.

Dies hängt wohl auch damit zusammen, daß, wie man sich ebensowenig verhehlen kann, auch quantitativ das Evangelium nicht allseitig und unumschränkt ihm zum inneren Besitz geworden ist.

Daß Kierkegaard eine ringende Seele, Kampf sein Element, sein Leben ist, daß die göttliche Gabe mit der menschlichen Aufgabe um den Vorrang zu streiten hat und die letztere leicht in den Vordergrund tritt, haben wir gesehen.

Dies zusammen mit der besonderen Aufgabe, die ihm geworden ist, den Mißbrauch der Gnade zu bekämpfen, den Blick auf die Gebrechen, Unredlichkeiten und Verfälschungen im gewohnten Christentum zu heften und zu revidieren, was ein Christ ist", hat

für ihn eine eigentümliche Selbstbeschränkung gegenüber dem reichen Inhalt der neutestamentlichen Heilsgüter und Heilswahrheiten im Gefolge. Buchstäblich dürfte er sich das Psalmwort zueignen: „Ich will lieber der Thüre hüten in meines Gottes Hause, als lange wohnen in der Gottlosen Hütten“ (Ps. 84, 11). Aber er hätte ja auch dürfen weiter hineingehen und hineindringen in das Ganze der Heilsoffenbarung in Christus! Von der Liebe Gottes redet er in herrlichen Worten und ruht in ihr (vgl. „in Leben und Walten der Liebe“ die köstliche Stelle S. II. 211); von der Gnade unseres Herrn Jesu Christi weiß er nicht weniger in seinen Hauptschriften zu rühmen, das „Leben und Walten der Liebe“, die ihrem Ursprung und Wesen nach göttlich ist und die Menschen erneuert, hat er unübertrefflich geschildert — aber die „Gemeinschaft des Geistes“, die mit und bei uns sein soll und kann, hat er nicht in gleichem Maße in Betracht gezogen und verwertet. Auch in der trefflichen Pfingstrede (vom Geist der lebendig macht) in „zur Selbstprüfung“ wird der Hauptton auf das Absterben gelegt, das dem Empfang des Geistes vorangehen muß. Seiner Kampfnatur ging der Blick für die stillen und stetigen, unscheinbaren und doch wahren Wirkungen des Geistes in der Geschichte des individuellen und des Gesamtlebens in der christlichen Gemeinde zu sehr ab. Bei ihm muß alles durch die höchste Spannung gehen. Insbesonders aber ist eines zu vermissen: der Begriff des Reiches Gottes als Organismus, als „Leib Christi“, tritt kaum in den Kreis seiner Gedanken und Betrachtungen.

Hätte er einen Bengel oder Philipp Matthäus Hahn näher kennen gelernt, welche unerwartete Bereicherung und Berichtigung würde in sein einsames Denken eingetreten sein!

Es ergiebt sich von selbst, daß dieses Fühlen wichtiger christlicher Bestimmungen, diese teils freiwillig, teils unfreiwillig seinem christlichen Denken gezogenen Schranken für seine Bestreitung der bestehenden Christenheit Einseitigkeiten im Gefolge hatten, die sich denn auch seine Gegner nicht entgehen ließen.

3. In dem sich Kierkegaard die Aufgabe gestellt hat, „zu zeigen wie man ein Christ wird“ ist nun des weiteren zu be-

schreiben, wie er diese Aufgabe als Lebensberuf ergriff, wie bei ihm „die Weihe zur That des Lebens“ geschah. Ihm stand die Welt offen. Er hatte alle äußeren Mittel zu einer reichen Ausbildung und die glänzendsten Gaben des Geistes dazu. Welchen Beruf sollte er wählen? Er ließ, wie die „Noten“ (S. 30 ff.) mitteilen, mehrere Möglichkeiten an seinem Auge vorübergehen und entschied sich dann für die Theologie, was dem tiefreligiösen Grundzug seines Wesens entsprach. Indessen war für ihn einschneidender als die Wahl des äußeren Berufs die Frage des inneren Lebensberufs. „Was mir eigentlich mangelt, ist, mit mir selbst auf's Reine zu kommen darüber, was ich thun soll, nicht was ich erkennen soll, außer insoweit ein Erkennen jedem Handeln vorausgehen muß. Es kommt darauf an, daß ich meine Bestimmung verstehe, einsehe, was die Gottheit eigentlich will, daß ich thun soll; es gilt eine Wahrheit zu finden, welche Wahrheit für mich ist . . . .; es gilt die Idee zu finden, für welche ich leben und sterben will!“ („Noten“ S. 32). So schreibt der 22jährige Jüngling ins Tagebuch. Wenn man so auf's Sein drängt, die Wahrheit nicht nur wissen, sondern ihr dienen, in ihr leben und sein will, dann ist es kein Wunder, wenn der Blick dafür geschärft ist, alles Scheinwesen im sittlich-religiösen Leben zu durchschauen, und der Wille entschlossen, es zu bekämpfen.

Dieser Drang nach „existenziellem Denken“ (Höffding S. 46) führte ihn übrigens gewiß zuerst in eine große Entscheidung hinein, in welche die indirekten Zeugnisse einen Blick thun lassen. Er stand wohl, wie Herkules, einmal am Scheidewege. Im „Begriff der Angst“ (S. 102) beschreibt er die Wahl, die vor einem Genie steht: „man kann ja seine Begabung als Zerstreuungsmittel auffassen und sich in deren Bethätigung keinen Augenblick über die Kategorieen erheben, in denen das Zeitliche liegt. Nur wenn es sich religiös auf sich selbst besinnt, wird das Genie und Talent im tiefsten Sinne berechtigt.“ (Er exemplifiziert dies sodann an Talleyrand.) Aber (Seite 107) „man kann lange warten, bis Individuen hervortreten, die trotz ihrer äußeren Begabung nicht den breiten Weg wählen, sondern Schmerz und Not

und Angst, um darin religiös sich zu besinnen und so lange gleichsam zu verlieren, was nur zu verführerisch einladet, sich in seinem Besitz wohl zu fühlen. Ein solcher Kampf ist zweifellos sehr anstrengend; denn es kommen Augenblicke, da man bereuen möchte, je angefangen zu haben, und wehmütig, ja bisweilen fast verzweiflungsvoll auf das sonnige Leben hinblickt, das gelächelt hätte, wenn man dem unmittelbaren Trieb des Talentes hätte folgen wollen." Das ist gewiß aus der eigensten Erfahrung heraus geschrieben. Kierkegaard hatte am Scheideweg gestanden und in der Wahl zwischen der ästhetischen und der religiösen Existenz die letztere ergriffen. Zur ersteren hätte die Begabung hingetrieben, und die glänzenden Erfolge, die seine Schriften hatten, soweit sie eben im ästhetischen Gewande ausgingen, mochten diesen Reiz immer wieder erneuern. Aber der religöse Zug war stärker („Noten" S. 83). „Seit seines Vaters Tod (1838) hat er sich Gott zur Disposition gestellt, indem er jeden Morgen um Kraft zu dem Werke bat, das Gott ihm anweisen werde". Dieses Gebet wurde erhört, und der Beruf, der ihm zugewiesen ward, lag eben in der Linie dessen, was der 22jährige Jüngling erstrebt hatte, daß er das persönliche Verhältnis zur Wahrheit verwirklichen und dann sie vortragen sollte, soweit er sie entdeckte (a. a. O. S. 86), um den anderen zur selbstthätigen Aneignung derselben zu verhelfen.

Wir brauchen nicht zu fragen, ob das ein seine Zeit und Kraft ausfüllender Beruf gewesen sei, wenn wir die Produktionen ins Auge fassen, die wir seiner Arbeit verdanken; wir begreifen auch, wie die Frage des äußeren Lebensberufs je länger je mehr von selbst sich erledigte. Der Eintritt in ein offizielles Amt, speziell in eine Pfarrstelle wurde immer mehr teils überflüssig, teils unmöglich (vgl. weiter unten). Er hatte seinen Beruf gefunden. Der Verzicht auf eine besoldete Stellung war ihm zunächst ermöglicht durch seine äußeren Mittel (und als diese dann aufgebraucht waren, wurde er von diesem Leben abgerufen). Desto freier stand er da in seinem Zeugenberufe, ohne das Scheingewicht äußerer Autorität, aber auch ohne das Bleigewicht menschlicher Rücksichten und zeitlicher Interessen.

Man kann sich nicht verhehlen: wie Kierkegaard sich seinen Beruf von Gott erbeten, sich ihm zur Verfügung gestellt hat, so ist sein Lauf und seine Bahn ihm auch geordnet und gewiesen worden.

Eine Frage ist indessen noch offen. Wenn Kierkegaard die Kämpfe und schwachen Augenblicke des Menschen, zumal des Talentes oder Genies, das sich für das Gottesverhältnis, für die religiöse Existenz entschieden hat anstatt des ästhetischen Selbstlebens — so wehmüthig geschildert hat: worin hat denn die innere Pein und Not bestanden, die ihm dieser Entschluß eingetragen hat? Ist's ein Zurückschauen wie bei Lots Weib, so ist ja das Opfer nicht völlig. Oder was ist es sonst? Man kann darauf zwar sagen, daß Kierkegaard, der seiner Gaben wohl bewußt war, das Wort tief empfunden haben muß: „alles Opfer wird mit Salz gesalzen" (Mc. 9, 49), wodurch es ja wesentlich verschärft wird. Indessen ist diese Empfindung ja noch kein Zurückweichen. Aber Kierkegaard hat uns positiv beschrieben, was diese innere Not ist, die des religiösen Menschen wartet: „Wenn der endliche Geist Gott schauen will, muß er damit beginnen, daß er schuldig wird" (Begriff der Angst S. 107) und „die Schuld zur stetigen Begleiterin" bekommen. Was dieses Gefühl bei ihm, dem Schwermütigen, bedeuten mußte, kann uns nach dem Obigen klar geworden sein. Die Ausdrücke, die er dafür braucht, sind darum nicht zu stark. Und aus diesem inneren Schmerz und auf ihn folgt erst der weitere, daß man den andern unverständlich wird und, wenn die Stunde schlägt, mit ihnen brechen muß. Kierkegaard hat also erst an sich selbst erfahren und erlitten, was es heißt ein „Einzelner vor Gott" zu werden. Wir begreifen also nicht nur diese demütigen, ehrlichen Eingeständnisse, sondern wir ersehen daraus, wie unter den Gluten innerer Läuterungen erst das Metall geschmolzen und geschmiedet worden ist, das zu einer so scharfen Angriffswaffe gegen die Christenheit werden sollte, in welcher das lebendige wirksame Gottesverhältnis meist verschüttet ist unter dem Schutt und Tand der „unmittelbaren zeitlichen Bestimmungen"!

Kierkegaard ward also dazu erzogen, die Schläfer aufzuwecken, die jedem aufgegebene und doch von den wenigsten ver-

standene, geschweige beantwortete Frage in die Gewissen hineinzuwerfen: „wie meine religiöse Existenz in ein Verhältnis zu meiner äußeren Existenz kommt und sich darin ausdrückt"? (a. a. O. S. 105) — insofern diese Frage ihm zuerst selbst gestellt und von ihm in seinem Leben beantwortet werden sollte.

4. Zur Zubereitung für diesen seinen Beruf gehört noch eine Episode aus seinem Leben, die zunächst nur eine rein persönliche Tragweite für ihn gehabt zu haben scheint, thatsächlich aber für seine innere und äußere Stellung im Leben und in dem späteren Konflikte unendlich viel ausgetragen hat, eine Episode, in welcher menschliche Verirrung und göttliche Fügung einen geheimnisvollen Knoten mit einander geschlungen haben. Es ist Kierkegaards Verlobungsgeschichte, deren äußere Daten nur diese zwei sind: am 10. Sept. 1840 verlobte er sich, am 10. Okt. 1841 hob er die Verlobung auf, zum größten Schmerz der Braut und ihrer Angehörigen. In den inneren Zusammenhang seines Lebens nach rückwärts und vorwärts gliedert sich dieselbe in folgender Weise ein: Es ist begreiflich, daß er auch auf der geförderten Stufe des Lebens, in die er besonders seit dem Tod seines Vaters (1838) getreten war, die Sehnsucht nach irdischer Liebe spürte. War er doch nicht nur „ein Mensch mit seinem Widerspruch", sondern dazu ein so durchaus Einsamer, der naturgemäß zuweilen eine beklemmende Oede spüren mußte, und endlich obendrein ein Dialektiker und Reflexionsmensch, der sich nach einer Unmittelbarkeit des Geistes sehnen mußte, die ihm ganz abging.

Begreiflich ist es darum auch, daß ihm zeitweilig verborgen blieb, wie sehr er damit aus seiner Rolle fiel, oder besser aus seiner Idee, aus dem Bilde dessen, was er werden sollte! Aber der Schleier zerriß bald, er sah dem Thatbestand ins Angesicht, den seine unaustilgbare Schwermut in der Ehe herbeiführen mußte: „Offenbarte er sich in der Ehe (als der er war), so wurde sie unglücklich; trug er die heitere Maske, so war es eine Ehe zur linken Hand, die sie entehrte" („Noten" S. 72). Also die Verlobung wird aufgehoben, aber weder nach innen noch nach außen ist damit die Geschichte abgeschlossen. Nach innen nicht: Es blieb ihm seine Schuld, die er nie ausstrich — es blieb ihm lange

fort sein Schmerz, der Schmerz der Entbehrung; aber er wurde verschlungen von dem viel tieferen sympathetischen Schmerz um seine Geliebte, da die schrecklichsten Besorgnisse ihrethalben ihn ängsteten. Er sorgte nicht nur für ihre Gesundheit, sondern ihre Seele; um jeden Preis möchte er sie religiös selbständig machen. Aber wie? Eine Zeitlang versucht er, so groß ist die Elastizität nicht nur seines Denkens, sondern auch seines Charakters, sogar den Weg, den Leichtsinnigen zu spielen, um ihr das Loswerden zu erleichtern — wiewohl sein Gewissen dabei zitterte — dann aber wählt er den edleren, sittlich einzig möglichen Weg, der Geliebten die Erklärung seines Schrittes dadurch zu ermöglichen, daß er indirekt zu ihr redet und in seine geistesmächtigen Schriften („Entweder-oder“, „Wiederholung“, „Furcht und Zittern“) sein Liebesverhältnis und seinen Konflikt hineindichtet und webt, so daß sie selbständig wählen, sich selber klar und von ihm frei werden kann.

Ihm selber hatte die Erfahrung noch weitere innere Kämpfe gekostet. In der stillen Abrechnung mit sich selbst bekennt er: „Hätte ich Glauben gehabt, da wäre ich bei ihr geblieben. Gott sei Lob und Dank, daß ich das eingesehen habe“ („Noten“ Seite 78).

Aber dies konnte der letzte Ruhepunkt seiner Gedanken, die sich untereinander verklagten und entschuldigten, nicht sein. Vielmehr kommt er schließlich in dem entgegengesetzten Sinn mit dem Problem ins Reine. Im „Leben und Walten der Liebe“ (S. 145 ff.) erhalten wir darüber Auskunft, wenn er da sagt, das Christentum frage „nach dem Gottesverhältnis: ob jeder Einzelne zuerst in einem Verhältnis zu Gott steht, und ob sodann das Liebesverhältnis in ein Verhältnis zu Gott gesetzt ist. Ist das nicht der Fall, so wird das Christentum, der Anwalt der Liebe, als solcher ohne Bedenken im Namen Gottes in diesen Bund Zwiespalt bringen, bis die Liebenden es verstehen wollen. Und will nur der eine Teil es verstehen, so wird das Christentum, der Anwalt der Liebe, ohne Bedenken ihn zu einem schrecklichen Zusammenstoß drängen . . . daß man aus Liebe und in Liebe den Geliebten hassen soll“. Wenn diese Erwägung, was ohne Zweifel

der Fall ist auf seine in besonderem Sinne „unglückliche Liebe“ Anwendung erleidet, so wird sowohl die obige Erklärung, daß er sich des Unglaubens anklagt, teilweise aufgehoben, als auch andererseits das Eingeständnis der eigenen Verantwortung und Verschuldung aufrecht erhalten. Seine Verpflichtung hat Kierkegaard auch äußerlich damit bestätigt, daß er nicht nur sich band, nie eine andere zu lieben oder zu heiraten — was sich für ihn nunmehr so wie so von selbst verstand — sondern auch im Jahre 1848 bestimmte, „daß sie (die unbekannt geblieben ist!) sofort nach seinem Tod in alle Rechte eingesetzt und ihr Name für immer mit dem seinigen verbunden werde“ (Noten S. 82).

Es ist in dieser unglücklichen Geschichte ein merkwürdiges Ineinander von menschlicher Verirrung und göttlicher Erziehung. Schließlich ist ja klar, daß Kierkegaard durch sein Christentum vor dem Versinken in ein unwahres Verhältnis bewahrt worden ist (a. a. O. S. 81). Aber wie sehr hat sich die Erfahrungswahrheit darin bestätigt, die in seinem Tagbuch (vgl. Höffding S. 50 f.) verzeichnet steht: „Das Leben muß rückwärts verstanden werden. Dagegen muß man — vorwärts leben!“ Es begreift sich, wie bedeutungsvoll die Rückwirkung auf die Lebensanschauung, die Glaubensstellung und die Grundsätze des Mannes sein mußte, wie auch die Nachwirkung in dem Streit gegen das offizielle Christentum.

Einmal ist Kierkegaard's Versuch, zu einem Glauben zu gelangen, der zuversichtlich und harmlos auch Zeitliches erbitten, erhalten und mit Danksagung genießen, der jener Verheißung froh werden kann: Habe deine Lust an dem Herrn, der wird dir geben, was dein Herz wünschet (Ps. 37, 4) — gescheitert. Der Glaube, den die Geliebte gewiß haben mußte: Gott macht alles gut, er kann helfen und heilen; der Glaube, der „in kleinen Dingen“ glaubt, war ihm nicht mehr erreichbar. Das Christentum des Neuen Testaments, seines Neuen Testaments, verwehrte ihm solchen. Und für ihn war dieser negative Standpunkt sowohl ursächlich begründet, als in diesem Fall durch die Thatsachen gerechtfertigt und im Grunde von der Vorsehung angewiesen. Für andere ist er damit gewiß noch nicht maßgebend.

Kierkegaard war demütig genug, um zu gewissen Stunden darin selbst einen Mangel in seinem Glauben zu sehen, aber die andere Gefahr war für ihn doch viel drohender, daß er seinen, den Ewigkeitsmaßstab, immer zum einzigen machte, was wir uns für die Kampfeszeit merken müssen. —

Sodann aber hat Kierkegaard's Standpunkt gegenüber der Ehe begreiflicherweise einen Stoß erhalten. Wohl konnte diese individuelle Erfahrung noch nicht veranlassen, daß seine enkratitischen Neigungen zum System verfestigt wurden, welches ja in den Heften des „Augenblicks“ unerbittlich uns entgegentritt und um so grausamer uns anmutet, weil es mit der Autorität des Neuen Testaments sich decken will. Im zweiten Teil von „Entweder-Oder“ wird ja die Ehe noch kräftig verteidigt, was später absolut zurückgenommen wird. Aber gewiß hat diese eigene, schmerzliche Erfahrung dazu beitragen müssen, die anderwärts aus philosophischen (vgl. „Begriff der Angst“ S. 62 ff.) und religiösen (vgl. „Einübung“ S. 140 f.) Erwägungen entspringenden Ansichten hierüber in eine schärfere Stimmung zu tauchen. Der Ehestand an sich wird ihm später mehr und mehr — verdächtig. Der volle Blick in's Leben, in des Lebens Wahrheit, blieb ihm an diesem Punkte verschlossen, der Blick, den z. B. ein Oetinger hatte, als er dort vom Herrenberger Dekanathause auf die vom Mondlicht freundlich beleuchtete Gegend hinsah und über seine gedankenvolle Stille befragt, zur Antwort gab: „ich dachte an die treuen Weiber in den vor uns liegenden Dörfern, die eben jetzt teils die Kleider ihrer Kinder zusammenflicken, teils ihrer Säuglinge pflegen, und dachte: es würde gut sein, wenn ich einmal einen so guten Platz im Himmel bekäme, wie diese.“ Bei Kierkegaard schlägt eben der Gedanke vor: „das Weib repräsentiert die Lebenslust, der Mann ist weit mehr darauf angelegt, Geist zu sein. Das Weib ist eine Lockspeise — wie Johannes der Verführer gesagt hat“ (Tagebücher 1854/55, Höffding, S. 150). Das ist ja wahr in Hinsicht des „natürlichen Menschen“; so hat „Johannes der Verführer“ gesagt, der auf der ästhetischen Stufe des Lebens steht. Aber giebt es nicht eine Erziehung durch's Leben, zumal in der Ehe? und noch mehr: giebt es nicht eine

Erneuerung durch Christum, von der gilt: οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ Gal. 3, 28?

5. Von den bisher geschilderten Faktoren und Stufen des Entwickelungsgangs Kierkegaard's aus kann man den späteren Bruch mit dem Bestehenden wohl erschließen, aber bis zum thatsächlichen Vollzug war noch ein weiter Schritt. Die Folgezeit bis 1848 und darüber zeigt noch ein bedeutsames Schwanken. Freilich hat die unvergleichliche Vertiefung, die ihm die Abfassung der großen religiösen Hauptschriften eintrug, auch das Bewußtsein von der Kluft, die ihn und das Bestehende trennte, verschärft und die stille Hoffnung ihm allmählich genommen, Pfarrer werden zu können. Mit der Herausgabe derselben war eigentlich der Würfel gefallen. Bald hat aber ein anderes Ereignis ihn auf der eingeschlagenen Bahn stiller privater Thätigkeit befestigt. Es war eine trübe Erfahrung, die er mit der Mitwelt machte, worin er den sittlichen Zustand der Gesellschaft von einer traurigen Seite kennen lernte. Das Witzblatt „der Korsar", ein geistreiches, aber charakterloses Organ, richtete durch seine witzsprühenden, aber gemeinen Ergüsse in den Herzen, in den Häusern, in der Gesellschaft Kopenhagens Verwirrung und Verheerung an, ohne daß die berufenen Wächter für Sitte und Religion ein Zeugnis dagegen abgelegt hätten. Man schwieg — scheinbar aus vornehmem Anstandsgefühl, in Wirklichkeit mehr aus Feigheit. Kierkegaard sah dies mit Betrübnis. Als er aber nun gar von diesem Blatt gelobt wurde, erhob er seine Stimme und verbat sich ausdrücklich, von dem „Korsar" umschmeichelt zu werden. Die Folge war, daß die Meute über ihn hereinfiel und ihn schonungslos verfolgte, aber auch, was ihn viel mehr schmerzte, die Charakterlosigkeit der Menschen sich häßlich offenbarte, von denen er in Liebe das Beste geglaubt und gehofft hatte. Sie thaten in Hohn und Spott wacker mit. Er hatte schwere, er hatte auch schwache Stunden in dieser Prüfungszeit, aber er sollte darin auch das Geheimnis der christlichen Selbstverleugnung kennen lernen, damit er von ihr Zeugnis geben könnte. Dieselbe trug ihm viel aus. Er lernte nicht nur die Charakterlosigkeit der sogenannten christlichen Welt kennen, auch nicht nur die Ohnmacht und Mattigkeit der Vertreter des offiziellen Chri-

stentums, sondern er erlebte auch etwas von dem „Gleichzeitigwerden" mit den Wahrheitszeugen, wovon er nachher so begeistert schreiben konnte. Ebendarum machte er hiemit sozusagen eine Vorübung durch vor dem großen Kampfe, der seiner wartete. Es war geschehen „proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio" (vgl. Vorwort zu den „philos. Bissen") — so sollte er auch nachher kämpfen. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß, wenn einer einmal irgendwie ein Märtyrer seiner Ueberzeugung oder der Gerechtigkeit geworden ist, die gewohnte Menschenfurcht und Gefälligkeit weicht. Das erklärt daher auch viel von dem schroffen, rücksichtslosen Auftreten in dem großen Konflikte. So wurde er auch hiedurch in seinem Berufe gefördert und zum Kämpfer geschult.

6. Wir begreifen aus dem Bisherigen, wie viel Impulse und Triebkräfte, wie viel Ueberzeugungen und Grundanschauungen sich in seiner Seele gesammelt und gebildet haben, die mit dem kirchlichen Gewohnheitschristentum sich nicht mehr vertrugen. Weitere Mittelglieder, die den Ausbruch des Kampfes vorbereitet hätten, lassen sich nicht aufzeigen. Dem Gewitter geht meist dumpfe Stille und Schwüle voraus. Zwar sind die Hauptschriften schon ein Angriff auf das Bestehende gewesen, gleichsam „eine Frage an die Landeskirche" Dänemarks; aber da keine Antwort erfolgte, war die Eröffnung des Gefechtes verzögert, bis ein greifbarer Anlaß vorlag. — Daß Kierkegaard seiner Sache, d. h. seines Berufs allmälich ganz gewiß werden mußte, Vorkämpfer für das wahre Christentum zu sein, hat der gegebene Ueberblick über die maßgebenden Faktoren und Stufen seiner Entwickelung wohl unwiderleglich erweisen können. Wir begreifen das dreifache: 1) daß es zu dem Bruch und Kampf kommen mußte; 2) daß die Ueberzeugung des Mannes, zu solchem Kampf berufen und erzogen zu sein, guten Grund hat; 3) aber auch, daß individuelle Schranken ihm anhaften.

Kierkegaard selbst hat für das, was er sollte, den bezeichnenden Ausdruck geprägt („Gesichtspunkt", „Angriff" S. 443), daß er „gleichsam als Spion in höherem Dienste, im Dienste der Idee stehe und als solcher auf dem Gebiet der Intellektualität und Religiosität Umschau zu halten und auszuspionieren habe, wie

sich mit dem Erkennen das „Existieren" und mit dem Christentum die „Christenheit" reimt.

Also Wahrhaftigkeit wollte er und Ehrlichkeit und demütige Anerkennung der Mißstände. Als statt dessen Schweigen erfolgte, schwieg auch er, obwohl von innerer Glut verzehrt — als aber durch den Mund Martensens der Vertreter des Bestehenden, Bischof Mynster (und also indirekt das Bestehende) kanonisiert wurde — Kierkegaard braucht selbst diesen Ausdruck — da erstattete er, „der Spion im Dienst der höheren Idee", nach Pflicht und Gewissen öffentliche Anzeige. Damit, mit jenem feierlichen Proteste, ist Kierkegaard aus seiner Zurückhaltung zum offenen Angriff übergegangen.

II. Beschreibung des Angriffs.

Bei der fast nicht auszuschöpfenden Fülle von Einzelangriffen auf die bestehende Christenheit und das offizielle Christentum suchen wir nach einem beherrschenden Mittelpunkte, um die sich diese Mannigfaltigkeit übersichtlich ordnen ließe. Es wird aber schwer gelingen, einen Einheitspunkt, eine Zentralidee zu erschließen, ohne daß es sich nachher wieder herausstellt, daß sie mehr oder weniger willkürlich und darum einseitig gewählt war. Wir thun daher gut, zuerst einige Grundpositionen herauszuheben, von denen die einzelnen Angriffslinien ausgehen, um dann erst einen Einheitspunkt möglichst treffend zu erschließen; sodann lassen sich auch die Angriffe im Einzelnen übersichtlich gruppieren.

Es giebt einige kierkegaard'schen Grundbegriffe, die sich ihm allmählich durch Nachdenken und Erleben herausgearbeitet haben und die eben in den religiösen Hauptschriften selbständig entwickelt und ausgeprägt vorliegen; in den agitatorischen Schriften werden dann nur die teilweise maßlosen Folgerungen gezogen und die Anwendung auf das Einzelne im bestehenden Kirchenwesen gemacht. Das ergiebt die einzelnen Angriffslinien und Punkte.

A. Die Grundpositionen.

1. Sogleich dem ersten Proteste gegen den Ehrennamen des „Wahrheitszeugen" liegen zwei Hauptbegriffe zu Grunde. Kier-

kegaard erhob ihn, wie oben gezeigt, in doppeltem Sinne. Einmal habe Mynster in seiner Verkündigung „entscheidende christliche Bestimmungen" ausgelassen, sodann habe er sich nicht „im Charakter seiner Predigten" gehalten. Beides war dem christlichen Publikum ganz neu und überraschend. Wenn wir uns zunächst an den ersten Vorwurf halten, was war denn die Grundlage dieser den Zeitgenossen so unverständlichen Beurteilung? Er sagt: daß Mynster das ausgelassen habe, was unser Leben angestrengt machen würde, „daß man „absterben", freiwillig entsagen, sich selbst hassen und für die Lehre leiden soll" (Angriff S. 92), das müsse man sofort sehen, wenn man das Neue Testament neben Mynster's Predigten lege.

Er will also buchstäblich das Christentum des Neuen Testaments sehen und hören. Das ist die Forderung der Gleichzeitigkeit, der erste Grundbegriff im christlichen Gedankensystem Kierkegaards, der in der „Einübung" eingehend dargelegt ist. Ohne Gleichzeitigkeit, ohne Herstellung der ursprünglichen Situation, mindestens inneres Durchleben derselben, in welcher die christlichen Begriffe erst geprägt wurden, kann er sich echtes Christentum gar nicht denken. Die Herstellung der ursprünglichen Situation ist übrigens nichts weniger als unmöglich oder fernliegend, so wie die Welt ist („Augenblick" VIII, 5, S. 325) „Gelegenheit, für die Wahrheit zu leiden, hast du natürlich in jeder Sekunde genug: wie könnte das in dieser Welt der Lüge und des Betrugs, der Spitzbüberei und Mittelmäßigkeit auch anders sein! Aber, nicht wahr, — du bietest all deinen Scharfsinn auf, um den Zusammenstoß mit dieser herrlichen Welt und das Leiden zu vermeiden." Man sieht schon hieraus, daß der „Satz von der Gleichzeitigkeit" („Angriff" S. 337 ff.) nicht eine erfundene Hilfskonstruktion ist, sondern ein neuentdeckter Wahrheitsgrund, von dem der Schutt der Gewohnheit abzugraben war. Ihn helfen neu entdeckt zu haben oder „wiederum in Erinnerung zu bringen", war ihm vergönnt. „Dieser Gedanke ist mir der Gedanke meines Lebens" (S. 338). Aus ihm leitet sich für ihn ab der konkretere Gedanke der Nachfolge, des Jüngerwerdens (in „Richtet selbst", „Angriff" S. 574 ff.). Er umfaßt das ganze Christenleben, so-

wohl nach seinem Werden, denn „kannst du dich nicht überwinden, in der Situation der Gleichzeitigkeit mit ihm Christ zu werden (d. h. mit Christo in seiner damaligen Lebenslage) . . ., so wirst du nie ein Christ" („Einübung" S. 79); als auch nach seiner Bethätigung im Kämpfen und Leiden für die Wahrheit, in der Gegenwart, denn „was du dem Zeitgenossen thust, das ist das Entscheidende" („Angriff" S. 335, „Augenblick" VIII, 1). Daraus folgt noch eine Wahrheit: Das Christentum kann nicht doziert werden, und „Christ wird man nicht damit, daß man vom Christentum etwas hört, liest und sich darüber Gedanken macht" (Angriff" S. 570). Christus „ist nicht in die Welt gekommen, um eine Lehre zu bringen, er hat nie doziert. . . Seine Lehre war eigentlich sein Leben, sein Dasein. Wollte einer sein Jünger sein, so war sein Verfahren . . . nicht das, daß er ihm etwas andozierte. Er sagte zu so einem ungefähr: wage eine entscheidende Handlung, so können wir beginnen". Mit einem Wort, „es bedarf einer Situation". Der Beweis folgt dann erst nach, „ist in, kommt mit der Nachfolge". Das Unglück unserer Zeit aber ist, daß man zum Ersatz (für den entscheidenden Schritt) das Christentum zum Gegenstand des Denkens macht (S. 573), zur objektiven Doktrin, deren Doppelgänger natürlich der Zweifel ist [1]). Man sieht, wie groß die Tragweite dieses Satzes von der Gleichzeitigkeit ist, welch' eine breite Kluft Kierkegaard von dem Bestehenden trennte, wie gerade vom Gedanken der Gleichzeitigkeit aus nur die Verkündigung des Evangeliums berechtigt ist, die auf Entscheidungen dringt und die Nachfolge Christi anbringt, also jedenfalls angreifend wirkt.

2. Daher berührt sich mit diesem „Satz von der Gleichzeitigkeit" aufs allerengste ein zweiter Grundbegriff Kierkegaards.

---

[1]) Hier ist einer der Ansätze, von denen aus Schrempf nachzuweisen versuchte, daß der „Begriff der Gleichzeitigkeit" das „Dogma" sprengen muß — das K. selbst festzuhalten suchte — mit wie viel Recht, das ist schwer auszumachen. Hier indessen handelt es sich um die einfache Frage: wird man Christ durch Annahme einer Lehre oder durch persönlichen, praktischen Glaubensgehorsam (in der Situation der Gleichzeitigkeit)? — worauf die Entscheidung leicht zu geben ist. Richtig setzt K. hinzu, daß der Beweis, also die Erkenntnis, nachfolgt.

Er hatte an Mynster auch auszusetzen gehabt, er habe sich nicht „im Charakter seiner Predigten" gehalten (obwohl auch sie schon ein abgeschwächtes Christentum darstellen!). Aber Lehre und Leben sollen mit einander stimmen. Nicht dozieren, sondern existieren, nicht nur wissen und hören, sondern folgen und thun ist die Losung des wahren Christentums, existenzielles Denken und Erkennen das Kennzeichen seines Vorhandenseins. Kierkegaard findet z. B. darin einen Vorzug des Mittelalters vor unserer Zeit, daß sein Christentum auf das Leben, auf die Umbildung der Existenz wesentlich hingerichtet war. Wir werden sehen, welche bedenklich große Angriffsfläche nach dieser Seite das bestehende kirchliche Christentum zeigt, bei den Predigern und den Zuhörern (vgl. in „Zur Selbstprüfung" I Vorrede und die Predigt über Jac. 1, 22 ff.).

Sein Blick ist in dieser Richtung um so schärfer, als er diese Forderung des existenziellen Denkens und Erkennens zuallererst (vgl. oben S. 295) in sich selbst zu bethätigen und zu verwirklichen suchte. Wenn vor jedem Menschen schließlich die Wahl steht, entweder die: „werde ein Schwätzer — und sieh: alle Schwierigkeiten verschwinden" („Angriff" S. 359 ff.), oder aber die: werde ein Thäter (des Worts oder der Wahrheit) — und sieh — das Leben wird voller Schwierigkeiten! so hat er selbst vielleicht in hervorragender Weise die Alternative bei sich zur Entscheidung zu bringen gehabt. Er hätte ein „Schwätzer" im größten Stil, nämlich ein glänzender Wortkünstler, Aesthetiker oder Dichter, werden können, mit seiner Phantasie, seiner Dialektik. Aber er zog es vor, den Weg zu gehen, der allen zugänglich ist, das Gebot zu halten, das allen Menschen zugehört, den Begabtesten wie den Einfältigsten: zu existieren, zu sein, wie man soll, zu thun, was man weiß, das Erkennen im Leben auszudrücken. Er kann daher auch von den Schwierigkeiten etwas sagen, welche dem existenziellen Christentum im Wege stehen. In der ersten Betrachtung „Zur Selbstprüfung", II. Reihe (Angriff S. 502 ff.) führt er den Gedanken aus: Nüchtern werden heißt: sich selbst in seinem Verstehen, seinem Erkennen so nahe kommen, daß alles Erkennen sich in Handeln umsetzt. Dabei stellt er fest: die Anstrengung

beim Erkennen und Verstehen ist Genuß, aber nach dem, was man erkennt und versteht, zu handeln, das ist Anstrengung. „Darum halten wir Menschen in unserer gewöhnlichen Schlauheit gegenüber Gott und göttlicher Wahrheit unsere ganze Aufmerksamkeit auf das Verstehen und Erkennen gerichtet. Wir thun, als läge die Schwierigkeit im Erkennen und als verstünde es sich von selbst, daß wir das Richtige auch sofort thun, sobald wir es verstehen. O trauriges Mißverständnis, o schlaue Ausflucht! Nein, unendlich weiter als von der gründlichsten Unwissenheit bis zum klarsten Verständnis haben wir von dem klarsten Verständnis bis zur Ausführung des Verstandenen; ja im ersten Fall besteht nur ein Gradunterschied, im letztern Falle ein Wesensunterschied."

Indem ihn nun dieses Mißverhältnis zwischen unserem Verstehen und Handeln, das uns streng genommen zu „Heuchlern" macht, beschäftigt, mußte es ihm nicht als eine traurige, trostlose Sache erscheinen, nur auf die Schwierigkeit, ja fast Unmöglichkeit des existenziellen Christentums hinzuweisen? Aber ebenda, wo er mit psychologischem Scharfsinn dieselbe Kluft zwischen Verstehen und Thun beschreibt, in der Schrift „Krankheit zum Tode" (S. 102 ff.), führt er hin zu der Brücke, die im Christentum über diese Kluft geschlagen ist. Christlich heißt es: „Dir geschehe, wie du geglaubet hast, oder, wie du glaubst, so bist du; das Glauben ist das Sein." Das sind goldene Worte; die Quelle der christlichen Tüchtigkeit, des Thatchristentums ist der Glaube. Der ist das Sein und bringt das Thun zustande. Also diese, die psychologische Schwierigkeit ist zu überwinden.

Es bleibt eine andere, schwerer zu hebende übrig. Sie liegt in der Art, wie wir vom Christentum, wie wir die christliche Wahrheit zu wissen bekommen. Wenn im allgemeinen gilt: „jeder Mensch, der unterrichtetste wie der beschränkteste, ist mit seinem Erkennen dem, was er in seinem Leben ist oder was sein Leben ausdrückt, weit voraus" („Angriff" S. 505), wie viel mehr gilt von der Christenheit, daß ihr Wissen von der Wahrheit dem Sein in der Wahrheit oder dem Leben der Wahrheit in ihr weit voraus ist! Dieser Schwierigkeit, die eine pädagogische genannt werden kann, ist weit schwerer abzuhelfen. Dieser Schaden scheint

fast unheilbar. Denn die Wahrheit ist entweder ein Leben, oder sie ist nicht da. „Die Wahrheit wissen", das gilt gar nicht, nur „die Wahrheit sein". Selbstverständlich kann von einem Christen nie gelten oder erwartet werden, daß er die Wahrheit sei — das ist Christus allein — aber daß sein Leben annäherungsweise im Streben darnach die Wahrheit ausdrückt. Aber diese Gedanken, welche in der „Einübung" III, 5 (S. 223) entwickelt werden, führen auch zu einem Auswege aus der Schwierigkeit. Es gilt, daß der Christ, da die Wahrheit also nicht ein Resultat, sondern ein Weg ist, auf diesen Weg trete und ihn gehe; es gilt weiter, daß er in sich unterscheide sein Wissen und sein Sein. Wenn sonst vom Menschen gilt: „Er ist stolz auf sein Erkennen und bedenkt nicht, daß er danach gerichtet wird", so ist beim Christen diese Selbstbeurteilung gerade umgekehrt worden. Endlich gilt es für die christliche Pädagogik, daß der Grundsatz ausgiebiger befolgt werde: ich habe euch noch manches zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen.

So ist es auch von hier aus angesehen nichts Unmögliches, was in dieser Forderung: „nicht die Wahrheit wissen, sondern sein" verlangt ist, wiewohl die Christenheit überwiegend eine schiefe Stellung zu ihr einnimmt. Daher gehört zur Erreichung dieses Postulats ein gebahnter Weg. In der heißen Bemühung, aus der trägen Gewohnheit in die lebendige Gleichzeitigkeit, aus dem Wissen und Erkennen in das Existieren und Thun selbst hindurchzudringen und womöglich die Andern mitzuziehen, hat sich ihm ein dritter Grundbegriff seines christlichen Denkens ausgeprägt, den er in der Beilage zum „Gesichtspunkt" ausführlich darlegt („Angriff" S. 455 ff.).

3. Das ist der Begriff „des Einzelnen". Er nennt ihn die Kategorie, durch welche in religiöser Hinsicht die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch müsse (vgl. „Angriff" S. 472). Es kommt ihm nur darauf an, daß die Menschen vor diesen „Engpaß" gebracht werden. Denn „man kann sich verpflichten, jeden Menschen, den man unter diese Kategorie bringen kann, zum Christen zu machen — soweit überhaupt ein Mensch das für den andern zu thun vermag; also richtiger: man kann ihm dafür ein-

stehen, daß er es werden soll" (S. 477). Denn „jeder Mensch ist doch wohl ein einzelner Mensch" (S. 471). Also ist dies ein nicht nur fruchtbarer, sondern so recht hoffnungsvoller Begriff. Das läßt sich am Verhältnis des Menschen zu Gott, zu der Mitwelt und zu sich selbst, also in allen drei Sphären des menschlichen Geisteslebens, erproben. In allen diesen Gebieten kommt durch Verwertung dieses Begriffs Wahrheit und Ordnung in das Geistesleben des Menschen.

a) Wird der Mensch ein Einzelner im Verhältnis zu Gott, so lernt er die schlechthinige Unterwerfung unter ihn und die Verantwortung vor ihm. „Darum müssen die Menschen Einzelne werden, um den christlich pathetischen Eindruck vom Christentum zu gewinnen. Der Einzelne, jeder Einzelne hütet sich wohl davor, mit Gott im Himmel zu prozessieren, wer von beiden, unbedingt und bis aufs kleinste Titelchen hinaus, das Eigentumsrecht an das Christentum hat. Gott muß wieder recht Zwischenbestimmung werden können. Gott als Zwischenbestimmung entspricht aber der Einzelne (S. 476). „Als der Einzelne ist er allein, allein in der ganzen Welt — allein vor Gott, da geht es schon mit dem Gehorchen" (S. 477). Umgekehrt aber ist der größte und gefährlichste Feind des lebendigen Gottesverhältnisses der Glaube an das Geschlecht, die Unterwerfung unter die Zahl, wobei man sich mit den andern einläßt, statt wesentlich nur mit Gott und mit sich selbst zu reden und wobei sich unwillkürlich und unmerklich der Trug einschleicht, als könnte man „Gott imponieren", sich gegen ihn decken und ihm sich entziehen" (vgl. S. 477), weil man schon eine Anzahl rechter Leute sei. In der „Krankheit zum Tode" wird dieser Gedanke noch stärker ausgedrückt (S. 133): „Laufen die Menschen erst zusammen in der Menge, was Aristoteles das Tierische nennt, und wird dann dieses Abstraktum, das weniger als nichts ist, weniger als der geringste einzelne Mensch, für etwas angesehen: so währt es nicht lange und dies Abstraktum wird Gott". So begreift es sich, warum der Pantheismus genannt wird „ein akustischer Betrug, der die vox populi und die vox dei verwechselt, eine optische Täuschung" (Beilage „Der Einzelne" zum „Gesichtspunkt" — „Angriff" S. 477). Mit diesem Aufruhr des

Geschlechts gegen Gott und das Christentum hänge schließlich „jeder Aufruhr in der Wissenschaft — gegen die Zucht, jeder Aufruhr im sozialen Leben — gegen den Gehorsam, jeder Aufruhr im Politischen — gegen das weltliche Regiment" zusammen (S. 475 f.).

Diese Gedankengänge und Folgerungen berühren zunächst überraschend und fremdartig. Es ist kein Wunder, daß Kierkegaard als „der Einzelne" viel verspottet wurde, während umgekehrt er am liebsten alle Menschen mit Thränen gebeten und beschworen hätte, „sie möchten doch vor allem und um Gottes willen diesen Ewigkeitsgedanken beachten" (S. 469). Aber je mehr man sich in seine Erwägungen vertieft, um so größer und fruchtbarer erscheint der Grundgedanke, welcher sich sowohl von den einseitigen verneinenden Konsequenzen, die Kierkegaard auch für das religiöse Gemeinschaftsleben daraus gezogen hat, wohl unterscheiden[1]), als auch in den durch pädagogische Rücksichten naturgemäß geforderten Schranken praktisch anwenden und durchführen läßt. In Wahrheit legt sich das Herdenbewußtsein wie ein drückender Alp auf die edelsten Strebungen im Menschen und hindert und schwächt das Gottesbewußtsein, das Horchen und Sichverstehen auf die leise Einsprache des Geistes Gottes, wie auch andererseits den Mut und die Einfalt des Glaubens. Die Wichtigkeit des Gedankens für die Seelsorge leuchtet von selbst ein.

Im Uebrigen läßt es sich nun auch verstehen, wie Kierkegaard zur Betonung und Vertretung des Individualismus und Individualitätsprinzips in hervorragender Weise erzogen war. Er hat diesen Begriff und seine Bedeutung zu allererst in und an sich durcherlebt und durchgekostet, ehe er ihn als Werkzeug seines schriftstellerischen Dienstes an der Menschheit verwandte. Im „Gesichtspunkt" („Angriff" S. 437) bemerkt er von sich: „Soweit mein Erinnern zurückreicht, war ich mit mir selber über das eine im Reinen, daß für mich bei andern kein Trost noch Hilfe zu suchen sei" .... „daß ich aber jemand zum Vertrauten gehabt hätte, ist mir nie eingefallen, sowenig als es wohl je einem ein-

[1]) Darüber vgl. oben S. 294, wo nachgewiesen ist, daß der Begriff des Reiches Gottes und der Gemeinschaft unter einander nach Ephes. 4, 1 ff. ihm nicht voll erschlossen war. Die Folgerungen hieraus später.

fiel, daß er mein Vertrauter wurde". Wenn in letzterer Aeußerung die Gefahr dieses Isolationsstandpunkts hervortritt, so ist in der ersteren doch auf das im tiefsten Grund unangreifbare Wahrheitsmoment desselben hingewiesen. —

b) Die Bedeutung dieser Kategorie „der Einzelne" tritt für's andere in unzweideutiger Klarheit ins Licht für das Verhältnis des Menschen zu der Gemeinschaft, in der er lebt, also in dem Gebiet der Ethik.

Der unermüdlich wiederholte Satz lautet: „die Menge ist die Unwahrheit" (S. 460 ff.), nämlich in sittlich-religiösen Fragen im Unterschied von zeitlichen, irdischen Zwecken, in welchen die Majorität immerhin entscheiden mag. Die Menge aber ist gemeint als indifferenter, formeller Begriff im Sinn des Numerischen. Er veranschaulicht es an jenem Soldaten, der „als Einzelner" nicht wagte, die Hand an Cajus Marius zu legen; „aber nur 3 oder 4 Frauenzimmer, die sich als Menge fühlten und hoffen könnten, daß niemand bestimmt sagen könne, wer es war oder wer den Anfang machte: die hätten den Mut gehabt." Ebenso „der Mensch ist nie geboren und wird nie geboren, der den Mut oder die Frechheit dazu besäße, als Einzelner, in Einsamkeit mit ihm (Christus) allein", zu ihm zu treten und ihn anzuspeien. „Als sie aber zur Menge wurden, hatten sie den Mut dazu — fürchterliche Unwahrheit!" (S. 462). Also der Nerv des Beweises ruht darin, daß die Menge, das In-Menge-Sein den Menschen von der Verantwortung und Reue entbindet, oder sie zu einem verschwindenden Bruchteil zusammenschrumpfen läßt, also das sittliche Urteil verwirrt, und den sittlichen Mut raubt, während in der Situation der Vereinzelung der Mensch er selber ist, das Urteil klar und die Verantwortung bestimmt bleibt. Kierkegaard hat hier mit seiner scharfen Beobachtungsgabe den Thatbestand klar gestellt, der vielen sonst klugen Leuten entgeht, der aber schon jenem alten Gesetzeswort zugrunde liegt 2. Mose 23, 2: „Du sollst nicht der Menge folgen zum Bösen" [1]). Auch die zwei Fol-

[1]) Bismarck teilt (vgl. Staatsanzeiger für Württ. v. 19. Aug. 1897) aus seinen Erinnerungen folgendes mit: „Ueberhaupt muß man zwischen den einzelnen Mitgliedern, welche die Fraktion (nämlich die konservative) bilden,

gerungen sind beherzigenswert, die er daraus zieht, einmal die, daß niemand mehr Verachtung für die Menschen hat, als wer es professionsmäßig betreibt, sich an die Spitze der Menge zu stellen, sodann die andere, welch heillose Zerrüttung im Grunde die Tagespresse und die Anonymität mit Hilfe des „Publikums" in den sittlichen Gesamtzustand der Gesellschaft hereingebracht haben (S. 462 und 464). Wenn ein Anonymus durch die Presse aufstellen kann, was er will, auch in intellektuellen, ethischen und religiösen Dingen, auch was er als Einzelner, persönlich, kaum zu vertreten sich getraute, und sich zumal an 1000 mal 1000 wenden und sie verführen kann, ohne daß die Verantwortung von jemand anders getragen wird als vom niemand, so ist das ein viel erbärmlicherer Zustand als im Altertum, wo „die relativ reuelose Menge" die Allmacht hatte. Der „Niemand" weiß absolut nichts von Reue. — Es ist dies ein Zustand, der ganz gewiß nach einer gründlichen Aenderung und Reinigung förmlich schreit und zwar nicht die Aufhebung, aber eine Regulierung der Preßfreiheit im Sinne der persönlichen Verantwortlichkeit verlangt.

Wir haben schon gesehen, wie in der Forderung, den einzelnen Menschen zu ehren, statt die Menge, das Publikum, nicht eine Herabwürdigung, sondern eine höhere Schätzung des Menschen als solchen sich ausspricht. So ist auch die Betonung des Einzelnen in ethischer Beziehung, nach seiner Selbstverantwortlichkeit und sittlichen Spannkraft keineswegs etwas antisoziales, auf die Vereinzelung oder Atomisierung der Menschen hinwirkendes. Im Gegenteil, das allgemein Menschliche, die wahre Gleichheit der Menschen vor Gott wird erst dadurch recht verstanden und bethätigt. Im „Leben und Walten der Liebe" wird (I, S. 94 ff.) einleuchtend ausgeführt, daß, wer ein Einzelner vor Gott und seiner Selbstverantwortlichkeit eingedenk geworden ist,

---

und der letzteren als solchen unterscheiden. Das ist so, wie es das bekannte Wort ausdrückt, das einmal ein königlicher Herr ausgesprochen, als er in kritischen Zeiten direkten Verkehr mit Parlamentariern gehabt hatte: „wenn man mit den Einzelnen spricht, ist es jedesmal ein ganz vernünftiger Kerl, mit dem man sich verständigen kann, und mit dem auszukommen ist; sowie sie aber zusammenkommen, sind sie Rackers".

erst recht den „Nächsten" entdeckt (S. 106 f.), daß für ihn die Maschen zerreißen, welche die soziale Ungleichheit der Menschen um sie gewoben hat, so daß sie einander nicht mehr verstehen — z. B. das Standesbewußtsein, die Parteizugehörigkeit ꝛc. ꝛc. Der Einzelne, nur der Einzelne kann sich darüber erheben.

„Der Einzelne" ist nicht ein aristokratischer, aber im besten Sinn ein vornehmer Begriff, ein Ehrentitel des Menschen.

c) Dies bewährt sich endlich auch im Verhältnis des Menschen zu sich selbst. In dieser Beziehung stellt diese Kategorie die reine Innerlichkeit desselben, den Lebensernst dar, im Gegensatz zu dem Sichverlieren an fremde Maßstäbe. Der Beschreibung derselben sind im „Begriff der Angst" S. 148—52 gewidmet. Der Grundgedanke ist: der Ernst besteht darin, daß die Persönlichkeit, der Einzelne, auf sich selbst aufmerksam wird und ist. Darum ist der „Einzelne" die Kategorie „der geistigen Erweckung und Belebung" (Angriff S. 475). Jedem Einzelnen, der ein Mensch und Christ werden will, sind doch Probleme aufgegeben, die niemand ihm weder ganz erklären, noch vollends abnehmen kann. Was Paulus sagte und that: „ich besprach mich nicht mit Fleisch und Blut", Gal. 1, 16, ist jedem „Einzelnen" im Grunde aufgegeben. Von hier aus begreift man das schöne Wort („Krankheit zum Tode" S. 27): „Jeder Mensch ist als ein Selbst auf Ursprünglichkeit angelegt" und die Klage über die Unglücklichen, die sich das Selbst gleichsam wegnarren lassen von den „Andern" (ebenda). Das ist eine so verbreitete Sünde, daß Kierkegaard schließlich sagt: „Ja grade was man die Welt nennt, besteht aus lauter solchen Menschen, die, wenn man so sagen darf, sich der Welt verschreiben. Sie brauchen ihre Gaben, sammeln Geld, üben einen irdischen Beruf, berechnen klug u. s. w., werden vielleicht in der Geschichte genannt, aber sie haben geistlich verstanden, kein Selbst, keine Persönlichkeit, um deren willen sie alles wagen könnten — kein Selbst vor Gott — wie selbstisch sie auch sonst sein mögen" (S. 29). Ein solcher Mensch vergißt sich selbst und was er, göttlich verstanden, ist, „er wagt nicht auf sich selbst zu stehen, er findet es zu gewagt zu sein, was er ist, viel leichter und sicherer, zu sein wie die andern, eine Nach-

äffung zu werden, eine Nummer mit in der Menge“ (S. 28).

Man wird nicht sagen dürfen, es sei von dem Menschen zuviel verlangt, daß er Innerlichkeit habe. Denn seine Voraussetzung hiebei („Begriff der Angst“ S. 105): „Jedes Menschenleben ist religiös angelegt. Will man dies leugnen, so gerät alles in Verwirrung“ — ist ja nur im vollen Einklang mit dem großen Wort Christi, welches das δός μοι ποῦ στῶ jedes Christen ist: was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und seine Seele *verlöre*? Matth. 16, 26.

4. Man kann sich hienach nicht verbergen, wie fruchtbar, wie voll von Anregung, Belebung und Erweckung für das Geistesleben dieser Begriff *des Einzelnen* ist. Aber noch etwas ist uns klar geworden. Es steht hinter diesem Begriff noch ein anderer, der ihm erst Halt und Gehalt giebt. Ist „der Einzelne“ die Form oder die Formel, in und nach welcher ethisch-religiöses Leben verläuft, was ist dann sein wesentlicher Inhalt? Indem *Kierkegaard* von der Form zum Inhalt übergreift, sagt er („Begriff der Angst“ S. 152): „den Ernst kann ich aber auch noch auf andere Weise bestimmen (nämlich nicht nur, wie vorhin, als die „reine Subjektivität, das gesteigerte, volle Selbst des Menschen“): Sobald die Innerlichkeit mangelt, ist der Geist verendlicht. Sie ist darum die *Ewigkeit oder die Bestimmung des Ewigen im Menschen*. Also der Begriff, der eigentlich stillschweigend die Kategorie „des Einzelnen“ trägt und hält, ist die *Ewigkeit*.

Kierkegaard ist ein Ewigkeitszeuge. Der Ewigkeitsglaube und Ewigkeitsgedanke ist die tragende Grundlage seines Systems. Er glaubt auch, daß „das Unglück unserer Zeit ist, daß sie zur bloßen „Zeit“, zur Zeitlichkeit geworden ist.“ Was ihr *notthut*, das läßt sich in einem einzigen Wort vollständig ausdrücken: „sie braucht Ewigkeit“ (Vorwort zur Beilage: „der Einzelne“, „Angriff“ S. 458). Die Ewigkeit ist ihm überall zur Stelle. Man darf nur in „Leben und Walten der Liebe“ lesen, so schimmert einem geradezu der Morgenglanz der Ewigkeit entgegen. Aber auch im „Augenblick“ (besonders Heft VIII) kann er nicht umhin, seinen lebhaften, temperamentvollen Ewigkeitsglauben zu bekennen, und

am Schlusse des „Gesichtspunkts“ läßt er seinen „Dichter“ von sich sagen, daß er an der Sehnsucht nach der Ewigkeit gestorben sei, um fortan nichts anderes zu thun, als ununterbrochen „Gott zu danken“ („Angriff“ S. 453).

Es ist darum der Mühe wert zu fragen, wie er sich die Ewigkeit dachte und welchen Wert er ihr zumaß. Kierkegaard verstand die Ewigkeit als konkrete Thatsache. Sie ist ihm nicht nur ein quantitativer Begriff, der durch sein Gewicht zieht und dem zeitlichen Dasein so erst seinen Wert und Sinn giebt, sondern auch ein qualitativer im ethischen und religiösen Sinn. Im ethischen Sinn ist die Ewigkeit gefaßt, wenn in der Rede über die Auferstehung der Toten, der Gerechten und der Ungerechten (a. a. O. S. 122 ff.) der Gedanke ausgeführt wird: „die Unsterblichkeit ist das Gericht“. Im christlichen Sinn aber faßt er die Ewigkeit in ganz eigentümlicher Weise auf. Nicht nur ist er dessen eingedenk, „daß das Christentum sich wesentlich auf die Ewigkeit bezieht, daß das Leben hier auf Erden für jeden Einzelnen von den unzähligen Millionen . . . . die Prüfungszeit ist“ (Einübung, S. 260), sondern er bringt hiebei eine merkwürdige Ergänzung zur Lehre vom „Einzelnen“ an. Der Begriff der „Gemeinde“ wird der Ewigkeit zugewiesen, weil er, auf dieses Leben angewendet, „ein ungeduldiges Vorausgreifen“ ist (S. 261 f.). Denn dieses Leben ist gerade die Zeit der Prüfung, der Unruhe, deshalb gehört „die Gemeinde“ nicht in die Zeit, sondern in die Ewigkeit, wo sie die Sammlung all der Einzelnen in Ruhe ist, die im Streit bestanden.“

Daß und warum in dieser Beziehung Kierkegaard den Vollwert des biblischen Begriffs der Gemeinde nicht erreichen konnte, ist schon oben berührt (S. 294); wir können jetzt davon absehen und nur konstatieren, daß ebendarum die Ewigkeitshoffnung und Sehnsucht für ihn eine um so brennendere sein mußte, als ihm die Stärkung und Erquickung der geistlichen κοινωνία versagt blieb [1].

[1]) Wohl hätte K. an sich selbst merken können, wie nötig die Gemeinschaft, die Gemeinde, gerade für diese Zeitlichkeit sei, wenn der Einzelne sich nicht selbst aufzehren wollte — aber er ergab sich in dieses Loos, er hat sich darein geschickt, ein Opfer, nur ein Opfer zu sein. Darum verzichtet er auf das, was selbst einem Paulus (Röm. 1, 12) Bedürfnis war.

Was er sich als Grabschrift wünschte, klingt darum überall durch seine Schriften („Noten“, S. 123):

Noch eine kleine Zeit, so hab ich gewonnen,
So ist der ganze Streit mit eins zerronnen;
Dann kann ich mich ruhen auf himmlischen Auen
Und unablässig auf Jesum schauen. (Brorson.)

Wenn wir darum, nachdem diese 4 Grundbegriffe der kierkegaard'schen Gedankenwelt an unserem Auge vorübergegangen sind, fragen wollten: was ist eigentlich unter ihnen der beherrschende Einheitspunkt?, so dürfte man am ehesten antworten: Kierkegaard war es zu thun um ein Christentum, das den vollen Ernst der Ewigkeit, ihre ganze Kraft und ihre Strenge in sich enthalten und verkörpern sollte. Für ein solches sind die Gleichzeitigkeit (mit Christo und den Wahrheitszeugen), sodann das Sein, das Existieren in der Wahrheit, statt des Wissens und Lehrens von ihr mit Gründen und Beweisen, endlich, damit es dazu komme, die Situation „des Einzelnen“ die unentbehrlichen Grundbedingungen. Das Christentum ist entweder das Absolute, oder es ist gar nicht da. Entweder ist es das Unbedingte, die Ewigkeitsmacht, die zur Rettung des Menschengeschlechts, aber mit Strenge, mit Autorität, mit dem Gebot: „du sollst“, „bei der Strafe der Ewigkeit“ in die Zeitlichkeit hereingetreten ist — oder aber ist es abgeschafft und muß zum Leben wieder erweckt werden (vgl. „Einübung“ S. 270).

Dieses ist Kierkegaard's Grundposition in seinem Angriff. Er fordert mit diesem seinem Christentum, wie er es versteht — und ein anderes kennt er nicht, wie Paulus kein anderes Evangelium (Gal. 1, 7), nicht nur sein Jahrhundert, sondern die 18 Jahrhunderte allmählichen Verfalls des Christentums in die Schranken — er fordert von uns 1) das Gleichzeitigwerden mit Christo, 2) das Sein, das Leben im Christentum statt des Wissens davon, und dies wird 3) nur dem Einzelnen möglich, der 4) seiner Bestimmung für und seiner Verantwortung gegen die Ewigkeit bewußt worden ist.

Schrempf hat die Stellung Kierkegaard's richtig bezeichnet, wenn er (a. a. O. S. 228 f.) sagt, „daß Kierkegaard

im Laufe seiner Entwickelung die Schritte, durch welche die katholische Kirche entstand, zurückgenommen und so — sehr wider Willen – den urchristlichen Enthusiasmus wieder entdeckt hat". Das Verwerfungsurteil über das offizielle Christentum und die bestehende Christenheit folgt hieraus von selbst. Er mußte es angreifen und wußte, wie es zu machen war, weniger freilich, ob und wie gründlich und positiv zu helfen sei. Er beschränkte sich im wesentlichen auf die — undankbare — Aufgabe, ein Feuer anzulegen, „um Sinnestäuschungen und Gaunerstreiche auszuräuchern" — ein „christliches Polizeigeschäft" („Angriff" S. 155) auszuführen. Höchstens oder allein der Begriff des Einzelnen ist der schmale Spalt, durch welchen die Hoffnung auf Besserung der Zustände durchscheint.

B. Die Angriffe Kierkegaard's im Einzelnen.

Von den beschriebenen Grundpositionen aus erfolgen die Einzelangriffe. Zuerst liegt also nach Kierkegaard ein großer Fehler, ein Grundschaden der bestehenden Christenheit in dem Mangel an Gleichzeitigkeit.

1. Zwar die Gleichzeitigkeit als rein religiöser Gedanke wird der Christenheit zu keiner Zeit abzusprechen sein. Wahre Christen leben wohl in jeder Generation, und sie alle sind „gleichzeitig mit Christus" („Einübung", S. 79). Denn „sein Leben auf Erden begleitet das Menschengeschlecht und begleitet jedes Geschlecht besonders als die ewige Geschichte. Sein Leben auf Erden hat die ewige Gleichzeitigkeit". Nimmt man aber die Situation der Gleichzeitigkeit als kritischen Maßstab zur Beurteilung des Bestehenden, der christlichen Gegenwart, so stellt sich der besagte Mangel in zweifacher Richtung als besonders schreiend heraus, einmal in Bezug auf die Bedingungen des Christwerdens überhaupt, sodann in Bezug auf die Verpflichtungen der Einzelnen.

In jener Beziehung springt ja der ungeheure Unterschied der Zeiten sofort in die Augen: einst stellte sich das Christwerden als ein Kampf mit dem Bestehenden, jetzt als Aufgenommenwerden in die bestehende Kirche dar; einst war es Sache des persönlichen Entschlusses, jetzt ist es etwas selbstverständliches ge-

worden; man wird als Kind ein Christ. Daraus folgert er: „Sind wir alle Christen, so ist der Begriff aufgehoben. Daß wir Christen sind, liegt dann als gleichgiltige Nebensache vor dem Anfang — und nun fangen wir an und leben ein bloß menschliches Leben, ganz wie im Heidentum. Unsere Christlichkeit kann gar nicht bestimmend in's Leben eingreifen &c." Nun hat ja zwar die Kirche einerseits durch Taufpatenrechte und Pflichten, andererseits durch die Konfirmation, die persönliche Uebernahme des Taufgelübdes, die Sache wieder in Richtigkeit zu bringen, das Christwerden wieder zu einer That zu gestalten gesucht. Auch redet die christliche Verkündigung unablässig von dem Kampfe gegen das Weltliche inmitten der Christenheit. Aber diese Bürgschaften zerschlägt Kierkegaard unbarmherzig mit eisernem Hammer. Im „Augenblick" VII (Angriff, S. 313 ff.) führt er das Thema aus: „Die Christenheit ist von Geschlecht zu Geschlecht eine Gesellschaft von Nichtchristen, nebst der Formel, wie das zugeht." Die Formel lautet eben: „man wird als Kind ein Christ!" (vgl. die noch stärkere Wendung im „Augenblick" X, 4, S. 509). Sodann wird (S. 318 ff.): die Konfirmation und Trauung „ein christliches Komödienspiel — wenn nicht noch schlimmeres" — genannt. Wenn er nun hiebei auch übertreibt und karikiert, so kann man doch unmöglich sich verbergen, daß hier, gerade bei der Frage, wie man in der bestehenden Christenheit ein Christ wird, die allergefährdetste Position des offiziellen Christentums liegt, die nicht nur nach Reformen, sondern einer Radikalkur förmlich schreit.

Es liegt auf der Hand, daß Kierkegaard hier Seite an Seite mit den baptistischen Bekämpfern des Christentums marschiert, deren Angriff sich auch nicht nur gegen die Kindertaufe richtet, sondern ebensowohl gegen das Ausbleiben der persönlichen Entscheidung im durchschnittlichen kirchlichen Christentum und gegen seine Schlaffheit im Kampfe gegen die Welt. Daß Kierkegaard aber nicht entfernt daran denkt, Separatist im positiven Sinn zu werden und sich irgend einer Denomination anzuschließen, geht aus seinem Entwickelungsgang hervor. Er sollte und wollte ein Einzelner bleiben. Deshalb begnügt er sich auch in dieser schwierige Probleme enthaltenden Frage über die Verwirklichung der Gleich-

zeitigkeit, den Knoten zu zerhauen, statt positive Vorschläge zu seiner Entwirrung zu machen. Er fragt wohl einmal: „was gethan werden muß, geschehe es durch mich, oder durch sonst jemand?" (S. 126 f.) und antwortet darauf: außer der Zerstörung des Scheins, als ob das Christentum, das man predige (und übe), das Christentum des Neuen Testaments sei, müsse der Sache diese Wendung gegeben werden: Man müsse untersuchen, ob nicht wir Menschen von Geschlecht zu Geschlecht so gealtert seien, daß wir dieses wahre Christentum nicht mehr tragen können, was wir dann ehrlich eingestehen müßten — wenn wir aber die Hoffnung der Seligkeit doch brauchen, so müßten wir entweder unter anderen Bedingungen zu ihr gelangen — was die Vorsehung entscheidet (aber: wie? und wodurch? ist nicht gezeigt) — oder aber „muß alles brechen, damit in diesem Schrecknis wieder Individuen entstehen, die das Christentum des N. Testamentes tragen können". Daß er selbst diese Alternative schließlich eher im letzteren Sinn entschieden wissen will — zeigt der „Augenblick" II, 9 (S. 224), wo gesagt wird: „Das mit der ‚christlichen Welt' ist ein menschlicher Gaunerstreich; das Neue Testament ist hingegen, ganz wie es ist, das Handbuch für Christen".

Hiemit hat er ausgesprochen, wie weit die Forderung der Gleichzeitigkeit ihn treibt, aber auch, wie wenig Hoffnung er hegt, daß sie zur Erfüllung komme, daß die bestehende Unwahrheit könnte aufgehoben werden. Im sechsten Heft des „Augenblicks" Nr. 2 (S. 288 ff.) zeigt er an zwei Hauptvertretern des kirchlichen Christentums, „wie weit wir abgekommen sind". Indifferentismus findet er nicht nur beim Bischof Mynster, sondern auch bei dem, der für eine Art Apostel gelte, bei Pastor Grundtvig. Denn auch dieser kämpfe nur für Freiheit für sich und die Seinigen, das Christentum ohne das Joch der Staatskirche auszuüben, also auch nur für etwas irdisches, womit der Grundschade der Christenheit noch nicht angerührt sei, daß die Leute sich einbilden, Christen zu sein, und das Christentum verfälscht wird. Die wahre Leidenschaft, die zur Religion gehöre, fehle ganz. Daher sei ein Ausweg aus der Versunkenheit kaum vorhanden.

Jedoch für den Einzelnen ist es immer noch möglich, die Gleich-

zeitigkeit herzustellen, ihren Verpflichtungen nachzukommen. Es gehört zu den maßvollsten und eben darum wirksamsten Abschnitten im „Augenblick", wenn Kierkegaard im VIII. Hefte S. 335 ff. den Satz von der Gleichzeitigkeit an der Hand von Matth. 10, 41 ff. durchführt mit dem Thema: „Was du an den Zeitgenossen thust, das allein ist das Entscheidende", sodann die Frage stellt und beantwortet: „Wessen kann man ewig gedenken?" „Nur des Einen, daß man für die Wahrheit gelitten hat". Hierher gehört auch die Einübung der Nachfolge, der „christlichen Paradigmen" („Einübung, S. 124 f.). —

2. Im übrigen führt der Gesichtspunkt der Gleichzeitigkeit schon zu einer schonungslosen Verurteilung des Bestehenden. Der Abstand vom neutestamentlichen Christentum erscheint ihm riesengroß. Kierkegaard hat aber auch auf induktivem Wege das Bestehende auf seinen Wahrheitsgehalt geprüft nach Maßgabe der Forderung: nicht das Wissen, das Reden und Lehren, sondern das Sein, das Leben und Existieren ist das Entscheidende.

Er ist überzeugt, daß es außerordentlich schwer, lauter „Leiden und Qual sei", als Christ zu existieren, das Christliche im Leben auszudrücken, daß der Mensch darum im wahren Christentum geradezu seinen Todfeind („Angriff" S. 328) erkenne, gegen den er sich zu wehren habe. Offen kann und wird das niemand thun — das Christentum ist da, und ist der Weg zur Seligkeit — also gilt es sich zu decken, zu salvieren, um zugleich ein Christ zu sein und doch den Schrecknissen zu entgehen, die das wahre Christentum mit sich bringt. Denn der Mensch ist ein geborener Heuchler (S. 235 u. 349), und diesem heuchlerischen Streben fehlt es nicht an Gelegenheiten und Mitteln, zu seinem Ziel zu kommen. Das Nächstliegende ist z. B., die Ideale aufzugeben und die Mittelmäßigkeit als wahre Weisheit hinzustellen („Augenblick" IX, 2, S. 357 f. und „Richtet selbst", S. 577 ff.); „so richtet man sich spießbürgerlich ein" in vermeintlichem Christentum" 2c. „An die Stelle der Nachfolge setzt man: daß man ist, wie die Leute eben sind". — Ein anderes Mittel des Selbstbetrugs ist der Versuch, statt der Nachfolge und des Leidens für die Wahrheit Gott dadurch zu dienen,

daß man der Propheten Gräber baut und der Gerechten Gräber schmückt, nach Matth. 23, 29—33, vgl. die schonungslose Flugschrift „Wie Christus über offizielles Christentum urteilt“ (Angriff S. 228—38). Er kommt oft auf dieses Gebaren zu sprechen, verfolgt es in seine tiefsten Schlupfwinkel und legt seine Widersprüche dar. So weist er auf das mit einem gebratenen Fisch gefeierte Gedächtnis des auf einem Roste langsam gebratenen Märtyrers hin (S. 339 f.); ebenso erhebt er aber gegen den ganzen die Christenheit bedienenden Stand der Geistlichen den Bezicht, daß sie den von den Wahrheitszeugen durch Leiden und Sterben geführten Beweis für die Wahrheit des Christentums nunmehr zu ihrem Gewinn und Gewerbe machen, davon zehren und sich nähren („Augenblick“ IX, 5 u. 6, S. 362 ff.).

Hiezu kommt noch das (im Grunde durch diese inneren, unlauteren Motive entstandene,) die Wahrheit des Christentums verfälschende Verhältnis der Kirche zum Staate — zum Staate, der seiner Natur nach das Zeitliche, Irdische vertritt, erstrebt und schützt (S. 229 f.). Auch hier geht Kierkegaard nicht den Weg kirchengeschichtlicher Untersuchung, wie dieser Zustand geworden, sondern den induktiven Weg der Kritik des Bestehenden. Hiebei werden rückhaltlos alle Zusammenhänge aufgedeckt, durch welche Christentum und Welt, das Ewige und das Zeitliche unter der Fürsorge und Protektion des Staates zusammengeschweißt werden. Die Folgen dieser unnatürlichen Verbindung, die in alles Zweideutigkeit bringt, schildert er unter dem Bilde eines Hospitals, „in dem die Patienten sterben wie die Fliegen“ (IV, 2, „Angriff“ S. 250 f.), weil Gift in dem Gebäude steckt. So ist es in dieser Baracke von einer Staatskirche, in der lauter Moderluft sich entwickelt habe und die nur zum Zusammenstürzen gut genug sei. „Das Christentum braucht nicht die sein Leben erstickende Protektion des Staates. Nein, es braucht frische Luft, braucht Verfolgung und Gottes Protektion!“

Der gefährlichste dieser Zusammenhänge von Weltlichem und Geistlichem in der Staatskirche ist die Besoldung und staatliche Bestallung der Kirchendiener, von der nachher noch zu reden sein wird. Diesem entspricht übrigens ein wenig erkannter, aber ins

Innerste hineinreichender Widerspruch des Staatskirchentums, daß nämlich „das Menschliche das Göttliche protegiert" (S. 215) und daß „die Bequemlichkeit und die Sorge für die Seele ein ewiges Leben" mit Hilfe des offiziellen Christentums vom Staat zusammengeschlagen worden sind. Jene Thatsache ist ein Zeugnis dafür, daß das Christentum in Menschenfurcht und zeitlichem Interesse bedient wurde und wird — sonst hätte sich der Staat es nicht einfallen lassen, eine Protektion über das „Göttliche" zu übernehmen. Diese letztere, scheinbar absonderliche Behauptung aber deckt eine ganz eigentümliche Schwierigkeit auf, von der die Verkündigung des Evangeliums und seine Wirkungskraft in der bestehenden Kirche betroffen und gehemmt ist, die aber die wenigsten durchschauen. Es lautet ganz verständig, wenn man sagt: wir haben es viel leichter, bequemer mit dem Evangelium, der Wahrheit, dem Weg zur Seligkeit, weil die Mittel hiefür uns so reichlich und billig zu Gebote stehen. Kierkegaard aber beweist das gerade Gegenteil und führt uns zu Gemüte, daß Bequemlichkeit überhaupt nicht anzubringen sei, wo es sich um die Sorge für und den Weg zum ewigen Leben handle. Denn das Ewige ist nicht gleichgültig gegen die Weise, wie man es bekommt, wie das Zeitliche, da man z. B. jetzt das Wasser durch die Leitung bequem im Hause zur Hand hat, während man es früher die Treppen hinaufschleppen mußte. Das Ewige bekomme man nur auf eine Weise. Es sei überhaupt keine Sache, kein Etwas, sondern eben die Weise, auf die man es bekommt. Gewiß eine unumstößliche Thatsache!

Daher entdeckte er in dieser Richtung noch einen Defekt im offiziellen Christentum, der peinlich berührt. Dieses billige, reichliche Angebot in der Religion befriedigt Bedürfnisse, die vielfach gar nicht gefühlt werden, will sie wohl gar mit Reizmitteln hervorrufen! Die Folge ist dieselbe, wie bei der leiblichen Hypertrophie: der Mensch zehrt aus und schwindet hin, als wenn er Mangel litte! („Augenblick" IV, 1, S. 251 f.). (Das giebt einem Pfarrer, der unter Unkirchlichen zu arbeiten hat, doppelt zu denken.)

Wenn nun so viel Schäden im bestehenden staatskirchlichen Christentum aufgedeckt werden, so ist es kein Wunder, wenn er die letzte Konsequenz zieht, welcher er früher vorsichtig ausgewichen

war, und sagt, es genüge nicht allein, die Begriffe der Leute aufzuklären, um die „Sinnestäuschung" der Christenheit zu zerstreuen — denn diese Einbildung, wir seien Christen, hänge mit der andern Sinnestäuschung zusammen, „daß man Christentum und Staat in eins verschmolzen hat, daß der Staat tausend Beamte hält, die um ihrer Selbsterhaltung willen die Leute nicht wissen lassen dürfen, was Christentum ist und daß sie noch keine Christen sind" (S. 212). Also müsse der Staat zur Wegräumung dieser Sinnestäuschung bestimmt werden. Will er dem Christentum dienen, „so streiche er die tausend Besoldungen" (S. 247 f.). Damit ist über die anderweitige Versorgung der brotlos Gewordenen nichts präjudiziert, dieselbe aber ist irgendwie vorauszusetzen (S. 157).

Es ist hier bemerkenswert, den Fortschritt Kierkegaards über seinen früheren Standpunkt hinaus festzustellen: Im Jahre 1851 hat er aus Anlaß einer ihn betreffenden Aeußerung Dr. A. G. Rudelbachs einen Artikel im „Vaterland" veröffentlicht (a. a. O. S. 376 ff.). Darin hat er noch nicht so geredet, vielmehr die „Emanzipation vom Staatschristentum" rund abgelehnt, da man ihm in allen seinen Büchern keinen einzigen Vorschlag einer Veränderung im Aeußern nachweisen könne. Er kämpfe lediglich für Verinnerlichung des Christentums; die tantalische Geschäftigkeit für Veränderung im Aeußern sei Politik und nicht seine Sache. Er glaube, es sei beides Sinnestäuschung, ob einer meine, die äußeren Formen hindern ihn, oder sie verhelfen ihm, ein Christ zu werden. Das Christentum sei die siegreiche Innerlichkeit, und dafür solle gearbeitet werden, daß diese siegreiche Innerlichkeit womöglich in jedem Christen wäre, daß das Christentum des „Einzelnen" mehr und mehr zur Wahrheit würde. Zur Vermeidung jeglichen Mißverständnisses fügt er hinzu, daß allerdings ein Christ nicht unter allen Umständen sich gleichgültig gegen die Formen verhalten dürfe; aber wenn je der Einzelne mit dem Bestehenden so in Konflikt komme, daß es sich um eine Gewissensfrage handle, so habe er es zu machen, wie die Apostel (Ap.-Gesch. 5) und den Weg des passiven Widerstands, d. h. des Martyriums zu wählen, habe eben „leidend zu streiten", als einzelner Mann.

Dieser bedeutsame Zusatz zeigt ganz deutlich, daß Kierke-

gaard mit seinen offenen Angriffen auf das Bestehende allerdings seinen früheren Standort verlassen, aber keineswegs ihn verleugnet hat. Alle seine Schritte liegen in der Verlängerungslinie der vorher eingeschlagenen Richtung. Aber wenn er sich auch jetzt nur an die Gewissen, nicht an die Gewalten wendet (er hat ja keine Vollmacht oder Autorität äußerer Art!), so bedeutet es doch einen ungeheuren Fortschritt, daß er den Vorschlag macht oder äußert, der Staat solle von sich aus der Sinnestäuschung ein Ende machen. Er hat die Schwere und den Ernst dieses Schrittes vorwärts, im „Augenblick" zu wirken, selbst gefühlt (I, 1, S. 199 f.). Es ist der Schritt vom Schriftsteller zum Streiter, vom Denker zum Thäter, den er hat thun müssen. Ist er gethan, so gilt es thatsächliche Entscheidungen hervorzurufen, es gilt das Entweder-Oder, das ist mehr, als Weckung von „Unruhe zur Verinnerlichung".

Darum ist es auch ernst, und im Sinn der That gemeint, wenn Kierkegaard mit lautem Rufe davor warnt, sich am Gottesdienst der Kirche zu beteiligen, da solcher nichts anderes bedeute, als den Versuch, Gott für Narren zu halten, also ein fortgesetztes Verbrechen sei. —

Wenn im Bisherigen der Angriff auf das Bestehende als System wegen der ihm anhaftenden Widersprüche und Unwahrheit geschildert wurde, so drängt sich die Frage auf: wer trägt die Schuld, die Verantwortung? Daß die Mißstände aus der Heuchelei der Menschen herauswachsen, ist schon gesagt. Daß hieran jeder „Christ" in seinem Teil mitwirke und seine Schuld mittrage, ergiebt sich von selbst; aber bei dieser Unbestimmtheit und dieser Zersplitterung der Verantwortlichkeit bleibt er nicht stehen. Vielmehr wird das Schwergewicht der Verschuldung auf den geistlichen Stand gewälzt. Das kann nicht anders sein. Denn er verkörpert in sich das offizielle Christentum, er ist der Vertreter des Bestehenden. Seine Mitglieder sind die Priester des Gottesdienstes. Die Gemeinde beruft sich auf sie und lehnt sich auf sie („Augenblick" X, 7ᵉ S. 610). Es ist nicht willkürliche Gehässigkeit, auch nicht persönliche Animosität, sondern die Logik der Thatsachen, daß die Zornesschalen

des Angreifers über den Stand der Pfarrer hauptsächlich ausgegossen werden. Es ist nicht zufällig, daß der Protest gegen das Bestehende mit dem Angriff auf Mynster-Martensen anhebt und daß das letzte Heft des „Augenblicks“ mit Vorwürfen gegen die Geistlichkeit schließt.

Wir müssen darum bei diesem Angriffspunkt, so schmerzlich es ist, etwas verweilen.

„Hütet euch vor denen, die gerne in langen Kleidern gehen“ (Mc. 12, 38; Luc. 20, 46) d. h. vor den Geistlichen — lautet die Ueberschrift über „Augenblick“ V, 9 (S. 281 ff.) Da sagt er klipp und klar, daß er den ganzen Stand als solchen meine. Wir müssen aber näher fragen: wiefern den ganzen Stand? Einerseits sagt er: „ein geistlicher Stand ist, christlich betrachtet, an und für sich selbst vom Bösen, ist eine Demoralisation, ist ein Produkt menschlicher Selbstsucht, welche die Richtung, die Christus dem Christentum gab, geradezu umgekehrt hat“ (S. 283). Wer dies aber so auslegen würde, Kierkegaard wolle gar keinen Lehr-, Prediger- oder Hirtenstand, würde ihn mißverstehen. Denn andererseits betont er, daß es auch einen „Lehrer nach Christi Sinn“ giebt. Aber dieser ist als solcher leidend; „offizieller Geistlicher sein aber heißt eben im Genuß des Irdischen stehen und dabei noch raffinierter Weise für einen Repräsentanten Gottes gelten dürfen“. Somit darf ein Lehrstand sein, aber dieser bestehende nicht. Darum ist es eben der ganze Stand, der angegriffen wird, nicht etwa nur die unwürdigen Mitglieder. Von seinen Voraussetzungen aus muß er schließen, daß es buchstäblich nicht einen einzigen ehrlichen Geistlichen giebt (S. 330 f.); wollte er Ausnahmen zugeben, so geriete er nur „ins Gewäsche hinein“; denn jeder würde dann sich selbst ausnehmen und im ganzen ihm Recht geben. Den Beweis für diesen ungeheuren Vorwurf gegen den ganzen Stand will er mit drei Argumenten führen. Einmal könne der Geistliche nicht so dumm sein, um zu übersehen, daß die Art seiner Entlohnung und sein ganzes Dasein, „diese Einheit des Staatsdieners und des Jüngers Christi“, christlich betrachtet ganz unzulässig sei; sodann nehme der Einzelne als Mitglied des Standes teil an der Schuld des ganzen Standes und

werde derselben nur dadurch quitt, daß er aufhöre, Mitglied desselben zu sein; endlich aber sei vielleicht dieser vermeintlich Ehrliche so wenig eine Ausnahme, daß er sogar noch schlimmer sei, als die anderen, nur in feinerer Weise (ein gewagtes Argument!). Da er aber anderwärts (S. 157) erklärt: „Die Geistlichkeit ist natürlich für mich — wenn sie keine Gesellschaft von „Wahrheitszeugen sein soll — eine ebenso tüchtige, respektable, achtungswerte Gesellschaftsklasse, wie irgend eine andere“, so will diese Anklage auf Unehrlichkeit nicht sowohl die Personen als solche, als die Geistlichen qua Geistliche, den Stand treffen. Fragen wir daher näher: Was ist die große Schuld des Standes? so führt er ein ganzes Heer von Vorwürfen ins Feld. Es hört und sieht sich noch wie eine scherzhafte Plänkelei an, was er über den Text von den langen Kleidern, über die Amtstracht der Geistlichen (S. 284 f.) allegorisch zu bemerken weiß: die langen Kleider bringen auf den Gedanken, wie viel man zu verdecken habe, weiter, daß man es mit etwas Unmännlichem, Kokettem, jedenfalls etwas Zweideutigem zu thun habe: Zweideutigkeit aber sei der bezeichnendste Ausdruck für das Wesen des offiziellen Christentums. Und diesen Gedanken führte Kierkegaard nun ohne Bild, im vollen Ernste in den Anklagen gegen die Geistlichkeit aus. Zweideutig sei ihr Dasein, zweideutig, heuchlerisch und schauspielermäßig ihr Beruf, mehr als zweideutig, sogar verderblich sei ihre Wirksamkeit.

a. Zweideutig nennt er das Dasein, die Stellung des Geistlichen, sowohl was seine staatliche Bestallung, als was seine Besoldung anbetrifft. Schon der Eintritt in den Stand und in das Amt, dieser entscheidende Abschnitt im Leben des theologischen Kandidaten, wird ironisch beschrieben und einer schonungslosen Kritik unterzogen (im „Augenblick“ VII, 4 [S. 310 f.]) — an der Hand der Formel „Zuerst Gottes Reich“! Ist dies noch „eine Art Novelle“, aber doch „ein Bild aus dem Leben“, so liegt ein gesetzlich fixierter Thatbestand vor in der Vereidigung des Kandidaten auf das Neue Testament, die der Staat entgegennimmt (S. 242 f.). Dieser Eid ist für Kirkegaard ein Widerspruch in sich selber, weil dieser Eid dem Herrn die Treue gelobt, „der im Gegensatze zum Staate steht“ (denn „Sein Reich ist nicht von dieser Welt“). Er müsse

seine Stellung als Staatsbeamter sprengen, so wie er das in Angriff nehmen wolle, wozu ihn sein Eid auf das Neue Testament verpflichte. Also die Vereidigung auf das Neue Testament und der Beamteneid stehen in Widerspruch mit einander, somit ist die ganze staatliche Bestellung des Geistlichen ein Selbstwiderspruch".

Ebenso bedenklich ist die Besoldungsfrage. Dieselbe ist am tiefgründigsten und in einer von dem sarkastischen Ton des „Augenblicks" wohlthuend abstechenden, maßvollen Haltung in der Schrift „Richtet selbst" (S. 510 ff.) besprochen.

Ausgehend davon, daß das Endliche und das Unendliche, das Ewige und das Zeitliche im geistlichen Stand aufs engste mit einander verschlungen sind, daß auf der einen Seite bei der Verkündigung des Evangeliums eine Feierlichkeit, ein Ernst, wohl auch eine Begeisterung herrscht, als drehte sich alles um Geist und Wahrheit, auf der anderen Seite aber die Leute sich ganz ruhig denken, ganz trocken sagen können: er, der Pfarrer, lebt davon — ausgehend von dieser Zweideutigkeit verlangt er zwar durchaus nicht, daß der Pfarrer „von der Luft" lebe, er dürfe vielmehr mit gutem Gewissen sein Brod durch die Verkündigung verdienen, aber daß er auseinander halten und offen hervortreten lassen solle, wo er für sein Interesse, und wo er für die Sache, die Idee, den Geist, für das Höhere arbeite. Die Gemeinde solle keinen Anlaß bekommen, um dem Pfarrer unter der Hand zu verstehen zu geben, daß er ja für die Verkündigung bezahlt werde. Darum soll er es lieber freimütig bekennen — das wäre der einzige Weg zur Wahrheit, zum Heil und zum Christentum. Eigentlich brauche der Prediger allerdings Nachsicht vom Christentum dafür, daß er das Predigen zur Erwerbsquelle mache, da es ihm das Liebste wäre, wenn wir es in Armut verkündigen könnten! Aber eines oder das andere: „entweder verzichtet man wirklich auf das Irdische, um unter Opfern und Leiden das Christentum zu verkündigen — das ist die höhere Form; oder man sichert sich das Irdische, das Zeitliche, gesteht jedoch offen zu, daß diese Art Verkündigung eigentlich kein Christentum ist" (S. 521). Hiebei waltet der Unterschied ob: „die erste, höhere Stufe darf der eine Mensch dem andern nicht zumuten (also auch die Gemeinde ihrem

Prediger nicht!) — aber sich selbst darf er sie zumuten".

Man wird ja nicht sagen können, daß dieser Gedankengang einheitlich und widerspruchslos sei. Die thatsächlichen Schwierigkeiten sind besser erfaßt als gelöst. Er hat sich selbst die Lösung noch dadurch erschwert, daß er die Spannung zwischen dem zu erstrebenden Idealzustand und der Wirklichkeit noch weiter gemacht hat, als sie schon thatsächlich ist. Daher bleibt es eben bei dem „Entweder-Oder": entweder in den Dienst der Idee ganz zu treten und auf das Irdische völlig zu verzichten — oder, auch bei dem ehrlichen Paktieren mit der Wirklichkeit, vielleicht nicht persönlich, aber umso mehr im Amtsgewissen belastet zu bleiben. Die Zwangslage ist nicht gehoben. Aber doch ist es ein ehrlicher Versuch und als solcher nicht durchaus unfruchtbar, mit Liebe und Wahrheit zugleich das Problem anzufassen, das schon so manches pastorale Gewissen beschwert hat, wie die Verkündigung der Wahrheit und die besoldete Stellung ethisch mit einander auszugleichen sind, und gewisse Richtlinien sind darin enthalten.

Die Sache wird noch verdeutlicht durch zwei weitere Winke, die den Vertretern des Bestehenden gegeben werden: Der Einwurf liegt ja nahe: „Die Lehre, das Objektive ist die Hauptsache — ob ich zugleich von dem Lehren lebe und Karriere mache . . ., ob es einer umsonst besorgt, . . . ob einer dafür Opfer und Accidenzien bekommt, ein anderer selbst zum Opfer wird: das thut nichts davon und dazu; die Lehre ist und bleibt ja dieselbe" (S. 154). Darauf sagt Kirkegaard rund: nein! die Lehre bleibt nicht dieselbe. Nur von Wahrheitszeugen bedient wurde die Lehre zu einer Macht und Wahrheit (S. 516); umgekehrt aber macht die Art der Verkündigung, wenn man Vorteil davon hat, dieselbe Lehre zur Unwahrheit (S. 515). Das nächstliegende Material zur Veranschaulichung dieser Schwierigkeit ist die Stolgebührenfrage oder vielmehr Stolgebührennot. Denn hier ist der Punkt, an welchem die vermeintliche Beziehungslosigkeit von Verkündigung und Besoldung in Sprödigkeit, in eine ethische Spannung umschlägt und zur Gewissensfrage wird. Von hier aus läßt sich auch die Meinung Kierkegaard's am ehesten verstehen und würdigen. Daß bei ihm gerade die Stolgebühren auch unter die schärffste Beleuchtung

fallen, versteht sich von selbst („Augenblick“ II, 6; S. 221 und „Einübung“ S. 127 f.). Wenn aber seine Konsequenz ihn dazu weitertreibt: es gilt die Verkündigung der Wahrheit von dem Bleigewicht irdischen Vorteils oder Gewinns überhaupt zu befreien, so ist das ein Ziel, das jedem ernsten Vertreter dieses Berufes an sich nur teuer sein kann, von der thatsächlichen Lage in manchem Pfarrhaus aber schon verwirklicht zu sein scheint. Jedoch giebt nicht weniger die Beantwortung des weiteren Einwurfs zu denken: Wenn einer sagen wollte: „wenn es gefordert würde, so wäre ich bereit, um des Christentums willen alles zu verlassen, alles zu opfern“ — so entgegnet Kirkegaard, das sei eine wohlfeile Ausflucht, „ohne sich in seinem ruhigen Erwerb und Besitz des Irdischen stören zu lassen, 20, 30, 40 Jahre, kurz ein ganzes Leben lang“ mit der Versicherung fortzufahren: „wenn es von mir gefordert würde 2c. 2c.“. Aber noch noch mehr: Jetzt sei die Zeit der Versicherungen vorbei, mit deren Hilfe man von den unsterblichen Thaten von drei Jahrhunderten zehre, der Versicherungsfond sei rein aufgezehrt. Es gelte jetzt, es sei höchste Zeit, neues Kapital zusammenzuschießen“, und „zwar durch Handlungen, durch Erweise von Charakter, die hier allein Kurswert haben“ (S. 521 f.) — oder aber, wenn man zum Helden nicht tauge, sich dieser Versicherungen ehrlicherweise zu enthalten. Die nur zu aufgeklärte Gemeinde durchschaue den Sachverhalt wohl (S. 520). Kierkegaard ist, das spürt man, hier dem „Augenblick“ schon nahegerückt.

Im übrigen kann man sich dieses beides nicht verbergen: einmal, daß er seine ganze Energie eingesetzt hat, um dieses Problem folgerichtig und allseitig durchzudenken und in den Schranken, die ihm sein Standpunkt zog, auch sich ehrlich bemüht hat, das gelten zu lassen und anzuerkennen, was zu Gunsten des Bestehenden sprechen konnte; sodann, daß diese Ausführungen in „Richtet selbst“ zwar von den späteren Ausfällen im „Augenblick“, die bitter und unbarmherzig lauten (z. B. XI, 5 „daß die Geistlichen Menschenfresser sind, und zwar von der abscheulichsten Sorte“, weil sie von den Wahrheits- und Blutszeugen, die leiden und sterben mußten, nunmehr leben und zehren) — formell und graduell verschie-

den — weil viel milder gestimmt — sind, aber sachlich doch so scharf lauten, daß ihnen zufolge nur schwer die ethische Möglichkeit aufrecht zu erhalten wäre, das Christentum in einem besoldeten Amte zu verkündigen.

Aehnlich wie mit der ökonomischen, wird auch mit der sozialen, der bürgerlichen Ehrenstellung ins Gericht gegangen, welche die Geistlichkeit einnimmt. Je höher ihm die Würde des Wahrheitszeugen galt, wie er der Idee nach vor seiner Seele stand, desto unerträglicher war es ihm, wenn auch diejenigen, deren Leben von dem jener Herrlichen total verschieden ist, nach dieser Art von Würde immer schielen (S. 512). Dagegen sagt er einfach: „Ein Pfarrer unserer Zeit kann mit Wahrheit auf keine andere Würde Anspruch machen, als sie jeder andere durch Thätigkeit in seinem Berufe auch erwirbt. Ist er ein ausgezeichneter Prediger, so kommt ihm dieselbe Würde zu, wie z. B. dem ausgezeichneten Arzt, Künstler &c. &c.". Darin wird nun, so wie die Dinge liegen, so wie die Berufsstellung der Geistlichen im bürgerlichen Leben dasteht, kaum jemand etwas Unrichtiges oder Auffallendes finden. Aber, näher besehen, liegt doch darin ein Stachel. Die Frage ist eben die, ob für den Verkündiger der Wahrheit diese allgemeine Art von Würde, die etwa Talent, Fleiß und Geschick in der Berufsstellung eintragen, schon die richtige, zutreffende ist — ob nicht jene andere eigene Art von Würde von Rechtswegen ihm zukommen müßte, die eben dem Wahrheitszeugen gebührt, die aber nur auf dem Weg erworben wird, den sie gegangen sind! Selbstverständlich kann auch, sagt Kierkegaard, die Ordination dem Pfarrer kein persönliches Gewicht geben (S. 513). Das sagt er als Protestant. — Daß er aber bei dieser Frage nicht lange verweilt, hat guten Grund: die soziale, bürgerliche Ehrenstellung ist beim Geistlichen keine bedeutende Größe mehr — auf evangelischem Boden gilt er nur so viel, als er ist.

b. Die Stellung des geistlichen Amtes, seine Existenzberechtigung ist aber nach Kierkegaard weiter erschüttert und zweifelhaft gemacht durch den unwahren zweideutigen Charakter, den der Beruf selbst angenommen hat.

Auch hier muß im Interesse des Verständnisses zwischen den

extremen, wegwerfenden und karrikierenden Aeußerungen im „Augenblick“ und den eingehenden, besonnen-kritischen Erörterungen in den Hauptschriften, besonders in der „Einübung“ unterschieden werden, wobei sich aber nur herausstellt, daß die schonungslosen Angriffe doch die letzte notwendige Folgerung aus diesen Prämissen bilden. Wir fassen diese Grundlage und die Hauptpunkte des Angriffs kurz zusammen, soweit er sich gerade auf den Beruf und die Thätigkeit der Verkündiger des Christentums bezieht und sie der Unwahrhaftigkeit zeiht.

Die Grundvoraussetzung ist, daß in der Christenheit das Existieren, das Leben in der Wahrheit zurückging, das Wissen und Dozieren von ihr überwiegend an seine Stelle getreten ist. Von hier aus sieht Kierkegaard eine Unwahrheit um die andere in das Christentum und in seine wesentlichsten Lebensfunktionen, also vor allem in seine Verkündigung eindringen. An Stelle der Autorität tritt die Doktrin, und damit zugleich der Zweifel, der sich wichtig macht (vgl. „Richtet selbst“, S. 574 f.); an Stelle des Gebots: „Du sollst“ (du sollst glauben, du sollst thun), tritt die Betrachtung („Einübung“ III, 6; S. 275 ff.); an Stelle des Persönlichen — das Objektive (ebenda); an Stelle des Paradox und des Aergernisses, das zur Entscheidung drängt, tritt der Beweis, das Christentum der Trostgründe, das sich einschmeichelt, das Christentum zur Beruhigung, das dem Menschen behagt („Angriff“, S. 357), an Stelle der Nachfolge Christi — tritt die Bewunderung („Einübung“ III, 6). Aus diesen Verfälschungen der christlichen Verkündigung folgt von selbst, wie viel Zweideutigkeiten und Widersprüche dem Berufe und der Thätigkeit der Verkündiger des Evangeliums anhaften müssen, wie viel gegen sie zu klagen ist: Noch lautet es gelinde und schonend in „Zur Selbstprüfung“ (I) („Angriff“, S. 22): Wer zu predigen hat, soll in den christlichen Gedanken und Vorstellungen leben, und das soll sein tägliches Leben sein .... Dagegen ist es eine unwahre Beredtsamkeit, wenn einer sonst zwar mit diesen Gedanken sich nicht beschäftigt, auch nicht in ihnen lebt, „aber von Zeit zu Zeit sich hinsetzt und mühselig ... Gedanken sammelt und sodann zu einer wohlgesetzten Rede“ verarbeitet, die er trefflich auswendig lernt,

um sie endlich, was Stimme und Vortrag und was die Bewegungen der Arme betrifft, mit Auszeichnung vorzutragen". Aber der „Augenblick" bringt zu diesem Thema erst die temperamentvolle Ausführung: „Der Pfarrer — der Schauspieler" werden („Augenblick" X, 7 — S. 609) einander gegenüber gestellt, wobei im Punkte der Ehrlichkeit der letztere dem ersteren vorgezogen wird (vgl. auch VI, 1, Ziffer V u. VI).

Ist hiemit das Verhältnis des Verkündigers zu seiner Predigt in Anspruch genommen, so wird nicht weniger der Inhalt derselben angegriffen, insofern christliche Bestimmungen von entscheidender Bedeutung ausgelassen werden (S. 91 f.). Hört es sich nicht schmerzlich an, was er sagt („Einübung" S. 268 f.), daß er niemals eine Predigt oder Rede gehört habe, von der er, wenn die Frage vor Gott an ihn gestellt worden, unbedingt sagen durfte, daß sie christlich war —? Er giebt auch den Grund an: „denn selbst das am meisten Christliche, das ich gehört habe, hatte doch allzeit einen bedenklichen Beigeschmack von „Gründen", einen Beigeschmack von menschlichem Wimmern und Mitleidigkeit, den Mißton des Einschmeichelnden". Dies ist ihm das Unerträgliche, daß das Christentum, die höchste Autorität, das Absolute, so jämmerlich herabgewürdigt und die Menschen so für dasselbe gewonnen werden, daß man das Ansprechende hervorhebt und dieses sogar zum Kennzeichen des Christlichen macht (vgl. „Einübung" S. 272 f.). Die schärfste Zuspitzung erhält die Anklage wohl in folgenden Worten des „Augenblicks" X, 6; S. 606): „die Pfaffen verwandeln die Gnade in Ablaß. Die Gnade besteht ihnen darin, daß der Mensch, ganz direkt, Profit von Gott, und der Pfaffe Profit von den Menschen hat, denen er dies einbildet, die er mit den Worten Christi einlädt: Kommet her zu mir alle!"

Diese Unwahrhaftigkeit wird eben dadurch zu einer so großen Schuld, daß die Verkündiger des Christentums ein pekuniäres Interesse daran haben, daß das Volk den Christennamen annimmt, daß es aber dann dabei verbleibt; „daß die Leute nicht zu wissen bekommen, was in Wahrheit Christentum ist" — „sonst ginge wohl die ganze Maschinerie mit den 1000 königlichen Beamten und die Standesmacht flöten" (S. 203 f.).

Begreiflich ist endlich, daß unter diesen Umständen von irgendwelcher Kirchenzucht oder auch nur Ordnung und Disziplin keine Rede sein kann. Kierkegaard streift mehrfach diese Schwierigkeit, ohne die Sache beim Namen zu nennen (vgl. Augenblick II, 6, wo vom christlichen Begräbnis des Freidenkers samt Stolgebühren; und VII, 3 b, wo vom Abendmahlsbesuch des gewissenlosen Geschäftsmannes erzählt wird).

Schließlich lautet die Anklage auf Falschmünzerei im Interesse von Geld und Machterwerb. „Augenblick" IV, 4 (S. 257). Das Pathos Kierkegaard's erhebt sich hier zur höchsten Höhe: „diese christliche Falschmünzerei ist zu grauenhaft. Wodurch wird hier Macht und irdisches Gut gewonnen? Nicht dadurch, daß man den Stempel einer Sache nachahmt, die durch Leiden bis zur letzten Stunde, bis zum äußersten Grade, bis zur Gottverlassenheit bedient wurde? Daß man den Stempel einer Sache nachahmt, die ein Gekreuzigter dem redlichen Willen, ihm nachzufolgen, anvertraute? Muß man dabei nicht jeden Gefühls dafür bar sein, daß es Liebe war, die litt, Liebe, die sterbend ihre Sache der Redlichkeit der Menschen anvertraute? Muß nicht jede Regung des Gewissens erstickt worden sein, daß man auf diese Weise Millionen um das Heiligste und Höchste betrügt, indem man ihnen einbildet, daß sie Christen seien."

Man muß es diesen Worten abfühlen, daß sie nicht etwa bloßer Leidenschaftlichkeit entstammen, sondern heiliger, aufrichtiger Entrüstung und herzlichem Mitgefühl, dem Mitgefühl mit den betrogenen Seelen, die die Wahrheit nicht zu hören bekommen. Man wird unwillkürlich an die seelsorgerliche That Luther's erinnert, der seine Protestsätze nicht im wissenschaftlichen Interesse, sondern weil ihn des Volks jammerte, öffentlich angeschlagen hat.

Wie weit Kierkegaard objektiv berechtigt war, diese furchtbare Anklage zu erheben, untersuchen wir jetzt nicht — hier stellen wir nur fest, wie ihm thatsächlich nicht nur der Eifer um Gottes Haus, sondern auch die cura animarum auf der Seele brennt. —

c. Damit ist das Urteil über die Wirkungen, die vom geistlichen Stande ausgehen, schon ausgesprochen. Im „Augenblick" (VII. 8: S. 328 ff.) wird die Frage beantwortet: „was der

Pfarrer für die Gesellschaft in Wahrheit zu bedeuten hat". Antwort: „daß sie (die Gesellschaft) unter dem Namen des Christentums gegen das Christentum vollkommen gesichert ist und ganz ungestört heidnisch leben kann ꝛc." Deshalb wird (X, 7; S. 609 f.) der Pfarrer als Ofenschirm beschrieben, der die Glut der Wahrheit fernhält, der dazu da ist, die Heuchelei der Gesellschaft zu decken. — Darum ist eines seiner letzten Worte die Warnung: „Fliehe die Pfarrer!" (S. 607 f.).

Wenn der ganze Bestand und Betrieb des offiziellen Christentums unter das Urteil fällt: es ist 1) eine christliche Kriminalsache, 2) ein bloßes Christentum-Spielen, 3) ein Versuch, Gott für Narren zu halten (S. 259) — so fällt das Schwergewicht der Verantwortung auf den geistlichen Stand — die „vereidigten Lügner" (S. 320).

Kierkegaard ist nicht so ungerecht, daß er gar keine Milderungsgründe ihm zubilligte. Er weiß und erklärt es offen, daß die Christenheit selbst gar keine solchen Prediger will, die zugleich Wahrheitszeugen wären, die ihre Lehre im Leben ausdrückten, „damit das Christentum nicht zu ernst wäre" (vgl. „Richtet selbst" S. 523—26). Dem Publikum ist es viel lieber, wenn das Leben ungefähr das Gegenteil der Verkündigung ausdrückt und diese eher ein Kunstgenuß, eine dramatische Vorstellung mit Gestikulationen und Thränen ist (S. 524). Dies sind „die neumodischen religiösen Garantieen" (V, 8; S. 279), wobei das Leben des Lehrers dafür Gewähr leistet, „daß alles, was er sagt, Phrase . . . kurz, durchaus objektiv sei".

Dies ist ein entlastendes Argument; doch bleibt die Hauptverantwortung auf dem geistlichen Stand liegen. Denn bei ihm muß das Bewußtsein um die Sachlage zuerst vorhanden sein und die Gemeinde lehnt sich an ihn an (S. 610). Wenn Kierkegaard aber mit jemanden besonderes Bedauern hat, so ist es der theologische Kandidat, der bona fide hineingekommen ist (S. 241).

Die im Bisherigen unter dem Gesichtspunkt des Mangels an Gleichzeitigkeit und an innerer Wahrhaftigkeit betrachteten Angriffe gegen das bestehende Christentum haben uns eigentlich schon in das Ganze des Angriffs eingeleitet.

3. Doch treten unter dem weiteren Hauptgesichtspunkt kierkegaard'schen Denkens, daß der Christ „ein Einzelner" sein müsse, noch einige eigentümlichen Angriffslinien ins Licht. Der Begriff „des Einzelnen" ist ebensowohl geeignet, die Richtung anzugeben, in welcher seinen Gedanken am ehesten kann positive Folge gegeben werden, wie umgekehrt die Schranke zu bezeichnen, daran der Angriff bricht oder abprallt. In ein milderes Licht treten die allerschärfsten Angriffe, wenn man annimmt, daß Kierkegaard mit seinem Ansturm gegen das Bestehende doch im wesentlichen nur den Einzelnen aufzuwecken suchte, keinerlei Anhang, Tumult oder Bewegung im großen hervorrufen wollte. Man darf das, die schon bezeichneten Ausnahmen abgerechnet, auch annehmen. Deshalb redet er, wie in seinen Predigten, so im Augenblick, wenn er mahnt und aufruft in der zweiten Person der Einzahl — als Prediger, nicht als Agitator, der sich an die Menge wenden und sie aufreizen wollte.

Aber dieser Begriff des Einzelnen ist doch auch eine zweischneidige Waffe. Sowie er aus der Idealität des innerlichen Lebens, welches der eigentliche geometrische Ort für ihn ist — in die äußere Wirklichkeit und ihre Spannungen hineinversetzt wird, um auch hier die alles lösende Formel zu sein, muß er zu Einseitigkeiten und absurden Konsequenzen führen.

Zwar giebt es viel zu denken, was Kierkegaard im „Vaterland" am 30. März 1855 schreibt (unter der Ueberschrift: „Salz"; denn die Christenheit ist: Zersetzung des Christentums; eine „christliche Welt" ist: der Abfall vom Christentum, „Angriff", S. 142). „Schließlich liegt just im Begriff der „Kirche" die Grundverwirrung in der Christenheit bei Protestantismus und Katholizismus; oder: sie liegt im Begriff „Christenheit". Was Christus verlangt hat, sind Nachfolger; und er hat genau bestimmt, was er meinte: sie sollten ein Salz sein, willig, sich zu opfern. . . . Aber Salz zu sein und sich zu opfern, dazu eignen sich nicht Tausende, noch weniger Millionen &c." Wie gesagt, das giebt zu denken (vgl. unten). Aber die Einseitigkeit verrät sich in überraschender Weise, wenn ihn der horror numeri, der ihn beseelt (denn „die Verbreitung, das Extensive, ist die Wurzel des Bösen" S. 143), soweit

treibt, daß er den Satz aufstellt: „das Christentum ist eigentlich gar nicht in diese Welt herein gekommen; es blieb beim Vorbild und höchstens den Aposteln — aber diese wurden schon bei ihrer Verkündigung so stark durch die Rücksicht auf die Ausbreitung bestimmt, daß schon mit ihnen die Mißlichkeit beginnt ... V, 2; S. 267 f.) ... er (Christus) legte bei Zeiten den Hemmschuh ein, deshalb gewann er auch in 3½ Jahren nur 11, während ein Apostel an einem Tage, wohl in einer Stunde 3000 Jünger gewinnt.“ Diese Schlußfolgerung, daß schon der Apostel μαθητεύειν bedenklich, mißlich und fehlerhaft sei, ist sehr bezeichnend, aber von seinen Voraussetzungen aus nur folgerichtig. Er bekennt hiemit, ohne den Apostel „kritisieren“ oder „verkleinern“ zu wollen (S. 602), daß er bei seiner Aufgabe, zu revidieren, was ein Christ ist, eigentlich auf keinen Christen gestoßen ist, als Christus selbst. Er ist hier an der Grenze des Unfaßbaren angekommen, und man fragt sich, ob er nicht, an diesem Punkte, bei dieser Konsequenz angelangt, sich aufgefordert fühlen mochte, seinen Standpunkt zu revidieren. Er hat es nicht gethan. Vielmehr hat er bei der Rechenschaft, die er „Augenblick“ X, 6 (S. 601 ff.) über seine Aufgabe ablegt, einerseits offen bekannt, daß er selber sich nicht einen Christen nenne, andererseits versichert er von seiner Aufgabe, daß es in den 1800 Jahren der Christenheit gar nichts Entsprechendes, nichts Analoges zu derselben gebe; sie finde sich in der „Christenheit“ zum erstenmal (S. 605). Darum verbittet er sich, nach bequemen Analogieen rubriziert zu werden (a. a. O.). Damit steht er freilich „ganz buchstäblich allein da“, auf einem Isolationspunkt, wohin ihm niemand folgen kann, um sich mit ihm zu verständigen. Es ist daher begreiflich, wiefern Schrempf in der Einleitung zum „Angriff“ von seinem Standpunkt aus, dieses doppelte Bekenntnis zusammenfassend, sagen kann: „die Christenheit wurde nicht nur durch ihn, sondern in ihm gerichtet“ (S. XV f.).

Kierkegaard ist somit in der Konsequenz seines Begriffs vom „Einzelnen“ am Grenzpfahl des Christlichen angelangt. Diese Kategorie, dieser „Engpaß“, an den ideell die Hoffnung sich knüpfen mochte (S. 472, 477), daß durch ihn jeder Mensch könnte

zum Christen gemacht werden, erweist sich schließlich als so eng, daß eigentlich niemand durchkommt. Diesem Gedanken verleiht er einen noch befremdenderen Ausdruck. Wenn in der Beilage zum „Gesichtspunkt" gesagt war (S. 469), „der Einzelne" sei allerdings ein Doppelgedanke; in den ästhetischen Schriften sei er der Ausgezeichnete, der Einzige vor allen, in den erbaulichen Schriften das, was jeder Mensch ist oder sein kann — so ist das wohl verständlich. Ebenso auch, daß er konstatiert (S. 267): „Es muß für alle möglich sein (Christ zu sein), sonst wäre es nicht das Außerordentliche auf dem Gebiete der Freiheit; aber ein Christ bleibt darum doch eine größere Seltenheit, als ein Genie." Aber nun höre man: „Angenommen, es habe mit diesen Bataillonen und Millionen mal Millionen von Christen seine Richtigkeit, so ergiebt sich ein Einwand, der wirkliche Schwierigkeiten bereitet. Das Christentum entspricht dann in keiner Weise den Gesetzen des sonstigen Daseins. Ueberall sehen wir nämlich, daß an die Produktion des wirklichen Lebens eine enorme Menge von Lebenskeimen verschwendet wird . . . Nur bei dem Christentum wäre es anders?" Man ist versucht zu fragen: wo bleibt da der Kämpfer gegen Naturalismus und Pantheismus? Warum hat der ästhetische, ja der naturalistische Gedanke den religiösen, den supernaturalen zu verdrängen vermocht? Es ist gewiß nicht der ganze, der genuine Kierkegaard, der hier redet.

Dafür bürgt der letzte Gesichtspunkt, dem wir noch einige Aufmerksamkeit schenken müssen.

4. Der Ewigkeitsglaube war im Grunde der Herzpunkt seiner Gedankenwelt, haben wir oben gesehen. Es kann nicht fehlen, daß er für seine Beurteilung des Bestehenden wesentlich in Betracht kam, nicht nur als kritischer Maßstab für seinen Wert oder Unwert, sondern ganz besonders als die Triebfeder und Spannkraft für die Stärke seines Angriffs.

Kierkegaard legt den absoluten, den Ewigkeitsmaßstab an alles an. An ihm gemessen mußte ihm das offizielle Christentum mehr als eine selbstzufriedene Einbürgerung in die Welt, denn als Fremdling- und Pilgerschaft darin erscheinen (S. 156). Das achte Heft des „Augenblicks" ist sozusagen der

Einübung des Donnerwortes „Ewigkeit“ gewidmet, wobei nur leise durchtönt, daß es auch ein Freudenwort sein kann. Freilich geht er in seinen vom heiligsten Ernst getragenen Mahnungen nicht auf die im „Begriff der Angst“ so trefflich formulierte Aufgabe näher ein: wie der Mensch seine religiöse Existenz (als der zur Ewigkeit Berufene) in ein Verhältnis zu seiner äußeren (im irdischen Laufe) zu bringen hat. Dies ist eben die größte Schwierigkeit (vgl. oben S. 298), die dem Menschen zu lösen aufgegeben ist! Auch läßt er die grundwichtige, eine Beantwortung kategorisch fordernde Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Kultur in seinen Schriften sehr auf der Seite. In seinen letzten Ergüssen aber zieht er sich immer mehr auf einen extrem weltflüchtigen, fast dualistischen Standpunkt zurück, der diese Welt nur als Jammerthal und Strafanstalt beurteilt (S. 326 oben). Deshalb sei es nicht christlich, sondern nur egoistisch, Kinder in dieselbe hereinzusetzen. — Hier verdüstern enkratitische Neigungen und Ueberzeugungen seinen Gesichtskreis.

Daher wird die Art, wie der Ewigkeitsgedanke als kritischer Maßstab für die Beurteilung des offiziellen Christentums verwendet wird, wegen ihrer Exzentrizität uns weiter zu denken geben, wenn es um die Abwehr des Angriffs sich handelt, und beweisen, wie sehr aus dem Einzelnen ein Einsamer, ein Eremit geworden ist.

Darüber aber, wie der Ewigkeitsgedanke und Glaube seinen Angriffen N a c h d r u c k u n d S c h ä r f e verliehen hat, bedarf es endlich weniger Worte. „Warum will ich im Augenblick wirken?“ fragt er (I, 1, S. 200), nachdem er eben bekannt hat, wie sehr es ihm in der Seele zuwider sei — und antwortet: „Ich will es, weil ich es ewig bereuen würde, wenn ich es unterließe“. Aber nicht nur seine ewige Verantwortung für s i c h selbst, sondern auch der Gedanke an das ewige Los seiner M i t c h r i s t e n treibt ihn; er denkt daran, „daß von Geschlecht zu Geschlecht Millionen von Christen der Ewigkeit zur Untersuchung überliefert werden“ (S. 133). Wer die Missionsgeschichte oder auch schon die Kirchengeschichte kennt, der weiß, daß nur die Spannkraft des Glaubens an die Ewigkeit und die ewige Verantwortung der einzelnen Menschenseele im stande war und ist, Leben und Bewegung, Ernst und

Aktion in die christlichen Begriffe und dadurch in die Einzelnen und die Gemeinde zu bringen. So hat auch Kierkegaards „Polizeigeschäft" innerhalb der Christenheit diesen tiefe-ren, edeln, christlichen Beweggrund. Dies will auch im Auge behalten werden, wenn er manchmal im Uebereifer sich vergessen, oder gar vergriffen hat, oder wenn es scheint, als ob diese und jene Waffe, mit der er kämpft, nicht aus dem christlichen Arsenale stamme. Man denke nur an seine Ironie, die schon vielen anstößig werden wollte! —

Mühsam und nicht ohne Aergernis ist unsere Wanderung durch die Begriffswelt Kierkegaards und sodann über das Gefechtsfeld gewesen, auf dem er seine heftigen Angriffe gegen das offizielle Christentum, die bestehende Christenheit, ausgerüstet hat. Es kann dem auf dem Boden des Bestehenden noch Befindlichen billigerweise bange werden, ob eine Abwehr in siegreicher und sittlich unanfechtbarer Weise noch möglich ist. Der Ansturm ist so gewaltig, die Angriffsfläche bedenklich groß. Aber wir sind verpflichtet, ihm Rede zu stehen.

Schluß folgt.

Abwehr von Sören Kierkegaards „Angriff auf die Christenheit“.

Ein Beitrag zum Verständnis der Mission Kierkegaards an die evangelische Kirche

von

J. Herzog,
Pfarrer in Enzberg.

(Schluß.)

III. Die Abwehr.

A. Geschichtlicher Rückblick.

Zuerst ist die Frage, ob nicht doch im Verlauf des Streites, im kritischen Jahre 1855, die Verteidiger des Bestehenden solche Abwehr schon in genügendem Maße geleistet haben. Deshalb werfen wir zuerst einen Rückblick auf die Streitverhandlungen jener Tage. Erfreulich ist der Rückblick nicht, wie wir oben sahen; aber unfruchtbar muß er darum nicht sein. Wohl ergiebt er für damals das vollständige Fehlschlagen und Ausbleiben jeder Verständigung, aber das schließt nicht aus, daß wertvolle Gesichtspunkte auch von der angegriffenen Partei zu Tage gefördert worden sind, wenn sie auch in der Hitze des Kampfes nicht zu sieghafter Geltung gelangten, und der leidenschaftliche Angreifer in keinem Punkte nachgab, weil es — zu spät war.

In der That sind Ansätze zu fruchtbaren Gedanken vorhan-

den. Die wichtigsten mögen, soweit die im „Angriff“ S. 91—198 niedergelegten Akten ergeben, folgende gewesen sein:

1) Martensens scharfe Entgegnung führt die Gegeninstanz ins Feld, daß Kierkegaards Christentum „ohne Kirche und Geschichte“ sei, daß er nur zu dem Christus „in der Wüste“ und „in der Kammer“ leite (S. 102). Dies bestimmt er (S. 104) näher dahin, daß sein Christentum nicht irgend welcher Gemeindeglaube ist, „sondern eine bloße, bare Privatreligion; ein Christentum, worin die christliche Kirche und das Werk des hl. Geistes in der Kirche ausgelassen ist und so auch manches andere vom Entscheidendsten im Christentum“. Man erkennt hieraus ein doppeltes: So wenig Martensen das Wahrheitsmoment in Kierkegaards Protest anerkennt, so geschickt hebt er andererseits den angreifbaren Punkt, die völlige Isolierung seines Gegners heraus, um ihm die Befugnis abzusprechen, über den Bischof Mynster ein Urteil zu fällen. Im übrigen legt er sich offenbar große Reserve auf und überläßt — anderen das Wort. In derselben Linie bewegt sich

2) Propst Viktor Bloch, der (S. 158 ff.) darauf hinweist, daß Kierkegaard sich thatsächlich schon außerhalb der Grenzen der Kirche bewege und die „hl. allgemeine Kirche“ verleugnet habe. Darum müsse er sich darein finden, daß die Kirche des Herrn „seine lauten Rufe draußen“ unbeachtet lasse. „Dr. K. steht außerhalb der Kirche Christi am Fuße des Felsen und liest im Neuen Testament, bis ihm das Gesicht vergeht. Dann beginnt er zu predigen, daß die Kirche verschwunden sei.“ Sodann hält er eine oratio pro domo, um nachzuweisen, daß diese Kirche des Herrn feststehe und der heilige Geist in ihr auf dem Plane sei. Auf den Standpunkt des Gegners geht er also gar nicht ein, höchstens erkennt er das Berechtigte an den „ernsten, aufweckenden Worten“ des Gegners an. Da er aber das „extra ecclesiam nulla salus“ (dessen tiefere Wahrheit ja unbestreitbar und von Kierkegaard nicht genugsam erkannt ist, vgl. unten) für die bestehende Kirche zu kühn in Anspruch nimmt und gegen Kierkegaard unmißverständlich wendet, so rächte sich dieser für das letztere mit überlegener Ironie („welch' grausame Strafe!“ „An-

griff“, S. 165 ff.) und widerlegt das erstere später (VI, 4; S. 296 ff.) mit dem Nachweis, daß „die Christenheit“ talis qualis sich Christi Verheißungen (Matth. 16, 18) gar nicht zueignen könne[1]). —

3) Bedeutsamer ist der „Vorschlag an Herrn Dr. Sören K.“ von N—n. (S. 149 ff.): „Will Dr. K. mehr als aufregen und niederreißen, verstören und verwirren, ängsten und schrecken, so lege er Hand ans Werk. Er gebe seinen Landsleuten eine Anleitung an die Hand, d. h. er stelle in reinen, bestimmten Umrissen die Lehre des N. Testaments dar, so wie sie sich nach ihm mit Recht neutestamentlich heißen darf“. Gegen die trostlose Betrachtung, daß niemand mehr das Christentum des N. Testaments tragen könne, macht er geltend: „Das Evangelium ist doch nicht auf seraphische Wesen berechnet, sondern auf menschliche Geschöpfe von Fleisch und Blut“. — Soviel Berechtigtes an diesem Vorschlage war, so konnte Kierkegaard doch unmöglich sich darauf einlassen, weil das für ihn hieße, sich „den Augenblick wegnarren“ zu lassen und seine Aufgabe aus dem Auge zu verlieren (S. 154).

4) Am meisten zu denken giebt die Kritik des Magisters Zeuthen (S. 171—78), der auf drei Punkte aufmerksam macht. Einmal habe K. zum Primären, Konstitutiven gemacht, was jedenfalls nur das Sekundäre, Konsekutive sein könne; er habe dem Leiden den Platz angewiesen, der nur dem Glauben zukommen kann. Sodann sei die Forderung der Entsagung im buchstäblichen Sinn, die Kierkegaard erheben zu müssen meine, nach der Vorstellungsweise der Menge zugeschnitten, die aufs Sinnenfällige sieht (K. selbst übrigens leuchte mit seinem Beispiele auf diesem Wege nicht vor!). Richtig erscheint in diesem Zusammenhang die Bemerkung, daß es auch für den Wahrheitszeugen ein „zugleich“ gebe (das K. ablehnt), weil er eben Mensch ist, wie denn das Himmelreich als ein Sauerteig das Verschiedenartigste durchsäuern müsse; man müsse also nicht nur als Märtyrer zeugen. Hiemit hat Zeuthen die „christlichen Paradigmen“

[1]) Es ist nicht zu leugnen, daß der Artikel des Propstes richtige und wichtige ökumenische Wahrheiten birgt, aber sie sind durch die selbstbewußte und selbstgenugsame Polemik verstellt und konnten so nicht zur Anerkennung kommen.

Kierkegaards nicht unfein kritisiert und berichtigt.

Endlich streift er, insofern es auch nach dem N. Testament nicht auf äußere Armut, äußere Leiden ankommt, sondern auf die Stellung des Herzens und Sinnes — das Verhältnis von Kultur und Christentum. Bei K. könne es nur heißen: entweder Kultur oder Christentum, wenn nämlich Armut die unbedingte Forderung sei. In Wahrheit aber seien beide in der Geschichte zusammengegangen. —

Kierkegaard mußte wohl sehen, daß diese Kritik den Dingen besser auf den Grund gehe, aber er konnte darin doch nur eine „einfältige Wichtigthuerei" gegen ihn und seine Auffassung des Christentums erblicken (S. 181 ff.), da man sich aus seinen Schriften deutlich davon überzeugen könne, daß er alle diese Einwände und Ueberlegungen selbst schon durchgegangen, nun aber absolviert habe, „um das neutestamentliche Christentum sozusagen wieder zu entdecken". Darum befaßt er sich mit der Widerlegung nicht, sondern läßt alle hinter sich, auf die Gefahr hin, schließlich ein Narr zu sein (wenn die Art Christentum doch auch in der anderen Welt für das neutestamentliche Christentum anerkannt würde!) —.

5) So wie er das aut — aut auf die Spitze treibt, konnte und mußte eigentlich sein einziger, kühner Verteidiger, Rasmus Nielsen, mit seinem „Sowohl — als auch" ebenfalls keine Gnade vor seinen Augen finden. Wenn er mit seiner Fürsprache erreichen wollte, daß Kierkegaards strenge Art, seine Forderung des Bruchs mit der Welt, für kirchlich gleichberechtigt gelten solle mit Mynsters und der Andern milder Art, der Betonung der menschlichen Seite des Christentums — so war das Kierkegaards Sinn gewiß nicht; er hätte sich müssen selbst verleugnen. — Daß er ihn aber doch nicht desavouierte, geschah wohl nicht aus taktischen Gründen, sondern weil im übrigen Rasmus Nielsen allein auf die innere Entwickelung, Motive und Notwendigkeit seines Angriffs so verständnisvoll einging, daß in der That sein Wort gut und richtig war und in den Mittelpunkt traf. Ist es doch heute noch wahrhaft erhebend, dieses „Wort zum Frieden", das zugleich ein Meisterstück scharfsinniger Psycho-

logie, wie ein strahlendes Zeugnis des aufrichtigen Glaubens an die sich selbst durchsetzende Macht der Wahrheit ist (vgl. S. 119), zu lesen und durchzudenken! Freilich, den Riß zu heilen, war auch dieses nicht im Stande, weil es — zu spät war.

6) Noch darf von den verschiedenen Stimmen, die in der Konfliktszeit laut wurden, eine zum Wort kommen, die von einem Nichttheologen herrührt und schlicht hinter den andern zurücktritt, in Wahrheit aber in den tiefen Ernst der Sache mehr eindringt, als die übrigen Urteile. Der ungenannte Verfasser des Briefes im „Tageblatt" vom 25. April 1855 (S. 162 ff.) ist zwar entrüstet über den lieblosen Angriff auf den Bischof Mynster und unbefriedigt von Kierkegaards Begriffen — sein „Einzelner" ist ihm eine unverstandene Größe — aber was er wohl begriffen hat, das ist „die Wahrheit in Kierkegaards Wort, daß heutzutage viel Schlaffheit in den Seelen ist". Daran seien wohl auch die Pfarrer, nicht weniger aber die Gemeinde schuld. Er kennt die Bekümmernis um das eigene und des Nächsten ewiges Heil, ihm ist jede Minute ein Schritt zur Ewigkeit, darum fordert er die Religion im Leben, in den Häusern, nicht nur in der Kirche. Ihn hat der Ewigkeitsernst Kierkegaards ebenso lebhaft berührt, wie die Steifheit des offiziellen Christentums ihn anwiderte, sein christliches Denken ist existenziell und drückt sich im Leben und Bekennen aus. Ist diese Stimme nicht ein Beweis, daß der Weckruf des Streiters nicht unfruchtbar verhallte? Sie durfte wohl den Akten beigefügt werden.

Im Ganzen aber bleibt der Eindruck von dem Streite ein unerquicklicher. Daß der Protest Kierkegaards mit seiner persönlichen Zuspitzung einstimmige Verurteilung fand, ist begreiflich; daß das Berechtigte daran teilweise anerkannt wurde, ist nicht zu leugnen; daß sachlich richtige Gegeninstanzen ins Feld geführt wurden, ist zuzugeben — aber das gegenseitige Verständnis ist ein minimales, die Parteien sind schon zu weit auseinander, es ist, wie wenn für sie kein gemeinsamer Boden da wäre, auf dem sie ex concessis hätten argumentieren können. Wenn zwei Wanderer zuerst eine Straße gemeinsam gegangen waren, dann sich geschieden und divergierende Richtungen eingeschlagen

haben, so werden die Rufe herüber und hinüber immer unverständlicher und einander fremder — so laut sie erschallen mögen — je weiter sie sich vom Scheideweg entfernt haben. So lagen die Dinge in der Konfliktszeit, so standen *Kierkegaard* und die Vertreter des Bestehenden zu einander. Er war doch einer der ihrigen gewesen, war von der Rechtgläubigkeit nicht nur, sondern auch von der Kirchlichkeit ausgegangen — jetzt verstanden sie gegenseitig ihre Sprache nicht mehr! Warum? Die Zeit der gemeinsamen Wanderung, in der er ja schon viel mit ihnen zu reden und zu richten gehabt hatte, war verstrichen, die letzte Gelegenheit, als er am Wegewinkel, am Scheideweg stund, war versäumt. Man darf wohl sagen, das war die Schuld der dänischen Kirche, bez. ihrer Vertreter, daß sie schwiegen, wo sie hatten reden sollen, wo er selbst so *sehnsüchtig* darauf wartete (vgl. oben S. 80), daß man ihm Gehör schenke und sich mit ihm verständige. *Nachher* war beides umsonst, das Reden, wie das Schweigen. Das Reden half nicht mehr, denn ihre Expektorationen waren ihm nur lästig, wie Mückenstiche; und das Schweigen, zumal *Martensens*, wurde von ihm schonungslos ausgelegt (S. 192 ff.) und als Niederlage gedeutet.

Damit ist uns die Aufgabe vorgezeichnet und gezeigt, wie wir zum Angriff *Kierkegaards* Stellung zu nehmen haben. Wir können nicht mit ihm verhandeln in dem vorgeschrittenen Stadium seines letzten Protestes und der darauffolgenden Vorstöße — sondern wir müssen mit, bez. bei ihm dahin zurückgehen, wo er sozusagen *noch mit sich reden läßt*, wo, wenn nicht eine Verständigung mit ihm, so doch ein Verständnis seiner Position zu erhoffen ist, wo auch der Nachweis gelingen könnte, daß es *nicht* gefordert und richtig war, die von ihm thatsächlich eingeschlagene Richtung zu wählen, mindestens aber, daß wir nicht nötig haben, ihm darauf zu folgen.

Dieser Aufgabe scheinen sich zwei Bedenken entgegenzustellen, die gehoben werden müssen. Einmal: Hat nicht *Kierkegaard* gegenüber Magister *Zeuthen's* Einwürfen sich dafür bedankt, auf einen von ihm selbst überwundenen und verlassenen Standpunkt sich zurückschrauben zu lassen? So dürfte es nicht wohl an-

gängig sein, den späteren, ob auch rasenden Kierkegaard durch den früheren bedächtigeren und besonneneren zu berichtigen; mindestens würde er es sich verbitten. Das ist im Grunde richtig. Wohlan, dann ist uns ein doppeltes möglich. Entweder: man folgt Kierkegaard in seinen letzten Konsequenzen, in sein Verständnis des Neuen Testaments hinein, wornach es dann einen Christen im Sinn des N. Testaments gar nicht giebt, noch eigentlich je gegeben hat außer Christo selbst — und hält diese Folgerichtigkeit für die Wahrheit: dann hat Schrempf Recht, wenn er sagt (S. XXII): „Kierkegaard ist die Auflösung, also das Ende der Christenheit“, und, weil ja Kierkegaard selbst sich einen Christen nicht zu nennen wagt: „Die Christenheit wurde nicht nur durch ihn, sondern in ihm gerichtet“ (S. XV f.). Oder aber weist diese extreme Konsequenz und dieses Eingeständnis Kierkegaards darauf hin, daß in die schwere „transzendente“ Gleichung „Kierkegaard“ (a. a. O. S. XXIV) sich schon von früher her ein irrationales Moment eingeschlichen hat, das uns zur Revision derselben ebensowohl auffordert, wie berechtigt. Daß damit die providenzielle Bedeutung Kierkegaards, seine Mission an die Christenheit, nicht im mindesten hinfällig, auch das Selbstzeugnis über seine Entwickelung und seinen Beruf nicht Lügen gestraft würde, versteht sich von selbst. Wohl aber dürfen wir es dann ablehnen, dem soweit sich hinauswagenden Kämpfer als unserem Führer uns anzuvertrauen, vollends ihn als Paradigma gelten zu lassen.

Die Entscheidung dieser Alternative darf aber natürlich nicht nach vorgefaßter Meinung erfolgen. Weder darf die Furchtbarkeit der ersteren Wahl uns abschrecken, noch die Annehmlichkeit der letzteren uns locken. Erst dann haben wir das innere Recht, die Konsequenzen Kierkegaards abzulehnen und abzuwehren, wenn wir anderweitig die irrationalen Momente seiner Gedankengänge und Schlüsse, die eben in seinen letzten Angriffen auf die Christenheit nur ihren Kulminationspunkt erreichten, nachzuweisen vermögen. Diese zeigen uns dann sozusagen die Spur, auf welcher wir zum Angriff auf ihn überzugehen haben.

Also dieses erste Bedenken läßt sich heben. Das andere

nicht minder. Man könnte fragen: wo ist denn der Punkt, bis zu dem zurückzugehen wäre, an dem ex concessis mit ihm verhandelt werden könnte? Kann ein solcher in seiner Entwickelung aufgezeigt werden? Ist es nicht unmöglich, einen bestimmten Punkt herauszugreifen, da er so recht am Scheideweg stund? Es ist wahr, ein ganz bestimmtes zeitliches oder biographisches Datum kann nicht genannt werden. Aber ein wertvoller Wink ist uns damit aufbehalten, daß er bis in die Zeit, worin seine religiösen Hauptschriften erschienen, sich noch mit dem Gedanken an ein kirchliches Amt tragen konnte. Da wußte er sich also noch irgendwie auf dem Boden des Bestehenden. Er hatte ihn auch noch nicht verlassen, als sie wirklich herauskamen, denn er wartet auf Antwort. Noch im Tagebuch von 1851—53 sagt er (Höffding S. 144): „Kollidiere ich mit dem Bestehenden, so ist es Mynsters Schuld". Also gab es wirklich ein erkennbares Stadium in seiner Entwickelung, in dem er noch mit sich reden lassen konnte und sogar wollte: Das ist eben die Zeit, in der er seine Hauptschriften schrieb, in denen er seine Grundpositionen niedergelegt und ausgeprägt hat: Grundbegriffe und Grundsätze, die ebensowohl für das Bestehende — so wie es thatsächlich war — bedrohlich und gefährlich waren, als ihrem Wesen nach ur- und gemeinchristlich sind.

Wenn man daher die Angriffe Kierkegaards in fruchtbarer Weise besprechen, ihr Recht und Unrecht billig verteilen, seine Mission an uns verstehen will, so muß man sich wesentlich und hauptsächlich an diese Schriften halten, die agitatorischen aber stets auf sie zurückbeziehen und mit ihnen vergleichen.

B. Unsere jetzige Aufgabe.

1) Dieselbe besteht also zunächst darin, daß wir im christlichen Gedankensystem Kierkegaards diejenigen irrationalen[1]) Elemente ausmitteln, welche eine Trübung seines Gesichtskreises, eine unhaltbare Vereinseitigung seiner Begriffe verursachen und

[1]) Daß Verf. hier dieses Wort nicht in dem technischen Sinne, den es bei K. als das erkenntnistheoretisch Irrationale hat, versteht, geht aus dem Folgenden wohl zur Genüge hervor.

und demgemäß die Giltigkeit seiner Polemik teils aufheben, teils schwächen.

Es kann dies von verschiedenen Gesichtspunkten aus geschehen. Lehrreich ist die philosophische Kritik, die Höffding an ihm übt. S. 122 zitiert er das Wort von Bröchner: „Das absolute Ziel, wie Kierkegaard es faßt, muß die ganze Kraft des Menschengeistes in Anspruch nehmen und kann für die relativen Verhältnisse keine Kraft mehr übrig lassen“. Dementspechend bezeichnete auch Höffding die Ethik Kierkegaards als widerspruchsvoll, weil in ihr das Verhältnis zum Absoluten jedes positive Verhalten zu den Dingen der Endlichkeit erdrücke. Er sieht ihn auf demselben Wege gehen, wie Schopenhauer, dem Weg zum Nirwana (a. a. O. S. 123). Die Kritik vom Gesichtspunkte einer humanen Ethik aus muß eigentlich viel radikaler ausfallen, als die vom Standpunkt des Christentums aus geübte, weil das letztere ja doch ein ganz konkretes Absolutes kennt und unter Umständen alle natürlichen Lebensgüter ihm aufzuopfern gebietet. — Dieser Kritik weiter zu folgen ist aber nicht unsere Aufgabe.

Uebrigens kommt man von der Betrachtung der geistigen und psychischen Individualität Kierkegaards aus, wie sie oben nach ihren Ursprüngen und ihrer Entwickelung beschrieben wurde, zu demselben Ergebnis.

Abgesehen von dem Banne der Schwermut und des gesteigerten Reflexionsbedürfnisses hat auch die Besonderheit seiner Existenz und seiner Lebensführung bewirkt, daß er einsiedlerisch denken lernte, daß ihm der Blick für das menschliche Leben, soweit es sich in endlichen, relativen Verhältnissen bewegt und bewegen muß, getrübt wurde. Eines seiner bezeichnendsten Bekenntnisse ist dies, daß man sich selbst durch Möglichkeiten prüfen müsse, da die Wirklichkeit des Lebens zur Erziehung des Charakters nicht ausreiche (Höffding, S. 53 — „Begriff der Angst“ S. 157—159). Dies offenbart die ganze weite Kluft, die ihn von den Menschen trennt, welche mitten im vollen Leben stehen. Die Mehrzahl auch der tüchtigeren und tüchtigsten Menschen haben an der Wirklichkeit genug, haben genug daran zu tragen und zu leiden, zu arbeiten und zu streiten, also auch zu lernen. Es

muß nicht nur die äußere Wirklichkeit sein, Not und Mangel, Sorge und Schmerz, es können auch innere Wirklichkeiten sein, Sünde und Schuld, Leidenschaft und Anfechtung. Wenn er sagt (a. a. O. S. 158): „Die Endlichkeit und die endlichen Verhältnisse, in welchen einem Individuum sein Platz angewiesen ist ..., bilden nur endlich; man kann sie allezeit betrügen, allezeit etwas anderes daraus machen, allezeit etwas abfeilschen, allezeit ihnen irgendwie entschlüpfen rc." — ist das wirklich richtig? Würde ein Luther, ein Carlyle, ein Gordon, von denen jeder in seiner Weise ein Idealist von echtem Schrot und Korne war, im Dienste einer großen Idee, ja des Absoluten, stand — aber zugleich durch die rauhe Wirklichkeit sich durchkämpfte, diese Behauptung unterschreiben? Nein, sie würden bezeugen: Der Exerzierplatz der Wirklichkeit ist groß genug und herb genug. Und die ungezählten, ungenannten Helden und Heldinnen, Dulder und Dulderinnen in den sumpfigen Niederungen des Lebens, die mit Schuld und Sorge, mit der Ungerechtigkeit und Bosheit der Welt, mit Irrsal und Laster den oft end- und aussichtslosen Kampf bestanden und Glauben und Geduld gehalten haben — sie würden alle bezeugen: man kann die Wirklichkeit zwar besiegen, aber nicht betrügen. Kierkegaard spricht hier von der Wirklichkeit fast wie der Blinde von der Farbe — indessen ihm seine reiche Phantasie und Reflexionskraft, von der Schwermut befruchtet, das Reich der Möglichkeit mit zahllosen Gebilden bevölkert hat. Die Sache liegt eigentlich gerade umgekehrt: Der bloße, nackte Dienst des Absoluten im Sinne Kierkegaards schwächt oder raubt gar dem Menschen die Fähigkeit, in den endlichen Verhältnissen sich zurecht zu finden; der Kampf mit den Möglichkeiten mindert die Kraft für den Kampf mit den Wirklichkeiten (vgl. Höffding S. 54). Vielleicht ist er selber in seiner persönlichen Erfahrung ein Beispiel hiefür geworden. Tritt man ihm zu nahe, wenn man sagt, daß die Spuren von Kleinlichkeit und Gehässigkeit, die sich aus seinem letzten Auftreten eben nicht auslöschen lassen, am ehesten auf Rechnung der Thatsache zu schreiben sein dürften, daß die im Dienste der höchsten Idee, des Absoluten, wie er es faßte, aufgewandte und aufgebrauchte Kraft des Geistes für die Beherrschung

der natürlichen Leidenschaft, für die besonnene Selbstzucht, die σωφροσύνη, nicht mehr ausreichte? Es bleibt bedauerlich, daß Martensen auf den Kontrast der erhabenen Gesinnungen und des Mangels an Ritterlichkeit in Kierkegaard hinzuweisen wagen durfte. Es wäre ja freilich unbillig und wieder kleinlich, auf diese Flecken an dem sonst blanken Schild des edlen Streiters die Augen geheftet zu halten. (Es braucht aber nicht als Tadel, sondern nur als rein thatsächliche Instanz für die Beurteilung seiner die Wirklichkeit so weit überfliegenden Forderungen und Ueberzeugungen verstanden zu werden, wenn man darauf hinweist, daß er selbst ein auskömmliches und, äußerlich betrachtet, sorgenfreies Dasein hatte und die Probe des Lebens für die Armut des Wahrheitszeugen ihm wesentlich erspart blieb). — Diese Beobachtungen sagen uns soviel: es ist in Kierkegaards Gedankenwelt ein irrationales Element, welches gegen die Einführung ins praktische Leben spröde bleibt und ihm nicht gerecht wird: Das Gleichgewicht oder die richtige Formel im Verhältnis des Absoluten und der relativen, bedingten Beziehungen unseres Daseins ist von ihm nicht gefunden oder hergestellt worden.

Das ist um so bedauerlicher, als er selbst (vgl. oben S. 32) so treffend die jedem Menschen gestellte Aufgabe formuliert hat „zu bedenken, wie eine religiöse Existenz eine äußerliche durchdringt und durchwirkt" („Begriff der Angst", S. 105). Es ist ihm selbst nicht gelungen, diese Aufgabe durchzudenken und ihrer Lösung entgegenzuführen, es ist ihm nicht gelungen, die reformatorische Wertung des Berufes zu erreichen und zu behaupten, wornach dessen gewissenhafte Erfüllung schon wirklicher Gottesdienst ist. Höffding weist (S. 113) auf eine Tagbuchnotiz hin, die hiefür bezeichnend ist: „von dem thätigen Mann, der geschäftigen Hausmutter kann man in dieser Beziehung (nämlich für die Idealität) nichts lernen. Und warum nicht? Weil sie wesentlich mit den Zielen der Endlichkeit beschäftigt sind". Ist das nicht eigentlich eine Verkennung und eine Verkehrung der wahren Idealität? Hat nicht Chamisso den Typus wahrer Idealität besser gezeichnet in der alten Waschfrau „geschäftig bei den Linnen"? [1])

[1]) In herzerquickender Weise erzählt Jone Welsch Carlyle (Leben

Die Besonderheit seiner Existenz und seiner Individualität hat ihm also unübersteigliche Schranken gezogen. Sie wären aber dennoch zu überwinden gewesen, wenn nur sein *Christentum* ein völliges, gesundes Ganzes gewesen wäre. Aber auch sein Christentum vermochte, weil er den vollen Inbegriff des Evangeliums weder qualitativ noch quantitativ in sich aufnehmen konnte, die irrationalen Elemente seiner Gedankenwelt nicht zu berichtigen und aufzuheben (vgl. oben!). Daß er das Christentum als das Absolute ergriffen hat, als die souveräne Wahrheits- und Lebensmacht, die zur Rettung der Menschheit in die Welt hereingetreten ist; daß er auf seinem Gebiet streitet gegen allen Relativismus und alle Verflachung, die seiner Abschaffung gleichkommt — das war sein *Verdienst*, das ihm nicht soll genommen werden. Aber daß auch dieses Absolute, die christliche Wahrheit, bei ihm die relativen Verhältnisse, statt sie zu regeln und zu heiligen, vielmehr erdrückt und erstickt — das ist seine *Schwäche*. Die zerrissenen Bande kann ihm sein Christentum mit den natürlichen Lebenskreisen, auch nur mit der *Familie*, nicht wieder anknüpfen; er kann keinen gangbaren Weg zeigen, wie es ins Leben umzusetzen ist. Man thut ihm kein Unrecht, wenn man sagt: Sein Christentum entbehrt des vollen Fleisches und Blutes. Was jener N—n ihm zumutet, er solle den Irrenden, die er verurteilt, den Weg weisen, statt nur zu richten (a. a. O. S. 153), das durfte er wohl damals, im Kampfe, im Bewußtsein *seiner* Aufgabe ali-

Carlyles I, 192 ff.), wie ihr die Erkenntnis aufleuchtete, „daß es nicht die Größe oder Geringfügigkeit der nächstliegenden Pflicht ist, die eines Menschen Thun edel oder gemein macht, sondern der Geist, in dem er dieselbe thut“... Das Brot von *Dumfries* „machte ihm (Carlyle) Magensäure, und so war es denn augenscheinlich meine Pflicht, als eine christliche Gattin, im *Hause* zu backen“. Sie verstand aber nichts davon und brachte über der Bedienung des Ofens und dem Backen des Brotes eine Nacht schlaflos zu, unter quälenden Gedanken entsetzlicher Müdigkeit und Gefühlen der Erniedrigung, bis ihr Benvenuto Cellini einfiel, der die ganze Nacht gewacht habe, als sein Perseus sich im Ofen befand und sie sich fragte: Was ist denn im Grunde in den Augen der höheren Mächte für ein ungeheurer Unterschied zwischen einer Perseusstatue und einem Brot, sobald nur die Vollendung des einen oder des anderen sich als unsere spezielle Aufgabe darstellt? In diesem Gedanken fand sie Ruhe.

mine ablehnen, aber in seiner stillen Abrechnung mit sich selbst mußte er doch dieser Aufgabe ins Gesicht sehen. Er hat es auch sicherlich gethan. Darum kann er vom Christentum reden als dem „Todfeind" des Menschen, wie er ist. Die „Religiosität B", die es mit Christo, dem Gottmenschen, dem Paradox zu thun hat, ist eine schärfere und herbere Form, als die „Religiosität A", welche das allgemeine Gottesverhältnis zum Gegenstand hat. — So hat der Vorwurf von Magister Zeuthen, daß er das Leiden zum Primären mache anstatt des Glaubens und daß er den Wahrheitszeugen im stillen Wandel, in der Alltäglichkeit nicht genügend anerkenne, sowie der andere von Martensen, daß er nur zum Christus „in der Wüste" und „in der Kammer" leite, nicht wenig Berechtigung. Merkwürdig und gewiß nicht zufällig ist auch, daß er an dem Abstraktum „Christentum" wesentlich hängen bleibt und die konkreteren, zumal die biblischen Begriffe meidet. Das „Reich Gottes" hat er weder dem mehr ethischen, geistigen Begriffe, noch dem religiösen, theokratischen Begriffe nach verwertet. Der fruchtbare Gedanke der Nachfolge Christi aber, den er in „Richtet selbst" eingehend ausführt, schafft wohl hiefür einen wertvollen Ersatz — nur wird auch bei ihr das Leiden mehr betont als das Thun, das Tragen mehr als das Empfangen.

Wenn man daher auch von keinem der von ihm gezeichneten Züge christlichen Lebens sagen kann, daß er eine Verfälschung der christlichen Wahrheit bedeute, so hat doch die Vereinseitigung und teilweise Ueberspannung derselben zur Folge, daß eine auf Schrauben gesetzte Gestalt christlichen Glaubens und Lebens zu stande kommt, welche dem Sinne und Geist Christi ebensowenig entsprechen kann, als die mit vollem Recht angegriffene Verfälschung und Abschwächung der Wahrheit im offiziellen Christentum. —

Von diesen drei Gesichtspunkten aus, dem philosophischen, biographischen und religiösen, muß man also übereinstimmend zu dem Ergebnis gelangen, daß dem Gedankensystem Kierkegaard's und also den daraus fließenden Angriffen auf die Christenheit, irrationale, unhaltbare, widerspruchsvolle Elemente beigemischt sind, die ihre Wucht schwächen und teilweise aufheben müssen und uns berechtigen, die von ihm erhobenen Forderungen, die von ihm

gezogenen Konsequenzen in jedem einzelnen Punkt mit kritischen Augen daraufhin zu prüfen, ob solche Bestandteile sich darin finden.

Aber — so ist zu fragen — kann man denn eine nette, runde Ausscheidung dieser Momente in seinen Aufstellungen vornehmen? Hat sich nicht vielmehr die exzentrische Neigung allen Hauptpunkten und Sätzen seiner Polemik notwendigerweise irgendwie mitgeteilt? In der That muß man sich im Einzelnen immer vor zwei Abwegen hüten, sowohl davor, ein Wahrheitsmoment zu übersehen, weil es mit absurden Konsequenzen verhängt ist, als auch davor, etwas Zweifelhaftes darum für wertvoll und wahr anzusehen, weil es ihm teuer und von ihm subjektiv ernst gemeint ist. —

2) In diesem Sinne haben wir zu den einzelnen Angriffspunkten Stellung zu nehmen, sorgfältig prüfend und scheidend — nach welchem Gesichtspunkt, das versteht sich Kierkegaard gegenüber von selbst. Die Erörterung muß stehen in dem beherrschenden Lichte des christlichen Gewissens. Daraus folgt sofort ein doppeltes: Einmal, daß der Subjektivität (im guten Sinn, sofern Kierkegaard davon sagt: die Subjektivität ist die Wahrheit), ihr Spielraum bleiben muß — sodann aber, daß diese Verantwortung gegenüber dem Angreifer nicht nur eine aufklärende, sondern verpflichtende Bedeutung hat, zu Grund- und Vorsätzen führen muß. Die Frage ist daher kurz gesagt, eine doppelte: Läßt sich das Bestehende verantworten, und wie hat es zu geschehen? Sodann aber: Läßt es sich irgendwie verbessern?

a) In jener Beziehung wollen wir zunächst Rede und Antwort stehen auf die „einzige" These Kierkegaards: „Das Christentum des neuen Testaments ist gar nicht da."

Einleitend mag bemerkt werden, daß eine Apologie der bestehenden Christenheit eigentlich unmöglich gegeben werden kann. Es ist ebenso leicht, die Frage zu erheben, ob nicht eine andersartige Entwickelung der christlichen Kirche denkbar und sogar erwünscht gewesen wäre (als die sie thatsächlich genommen hat), als es schwer ist, sie zu beantworten. Denn es fehlt uns der objektive Maßstab, um die zusammenwirkenden Faktoren der Entwickelung, menschliche Freiheit und Sünde einerseits, göttliche Fügungen, Segnungen und Gerichte andererseits zu erkennen, zu

unterscheiden und wieder zu verbinden. Will man etwas sagen, so will freilich die Entscheidung der obigen Frage eher im ungünstigen, als günstigen Sinne sich nahelegen. Man kann der in der „Einübung“ (III, 5; S. 233 ff.) gegebenen Kritik der kirchengeschichtlichen Entwickelung — von der streitenden Kirche zur triumphierenden (katholischen) Kirche, von ihr zur bestehenden Christenheit (Protestantismus) schwerlich vom rein christlichen und evangelischen Standpunkt aus viel widersprechen. Schwer zu widerlegen sind auch die in derselben Linie liegenden Urteile Hilty's („Glück“ II. Teil, S. 215 ff.): „Der Kardinalfehler des Christentums, der seit Jahrhunderten von Geschlecht zu Geschlecht fortbesteht, ist wohl der, daß dasselbe schon längst keine wirkliche lebenskräftige Ueberzeugung aller derjenigen, die seinen Namen tragen, sondern nur ein allgemeiner Begriff, gleichbedeutend etwa mit „Humanität“ oder „Zivilisation“ ist . . . Wir können es unentschieden lassen, ob dies ein Schicksal sei, das jeder Religion bevorstehe, die zur „Weltreligion“ ausreift, dennoch aber bezweifeln, ob überhaupt eine solche Weltreligion mittelst starker Verdünnung aller religiösen Forderungen zu schaffen, in der ursprünglichen Meinung und Aufgabe des Christentums gelegen habe.“ Aus diesen Worten, deren Ernste man sich nicht entziehen kann, folgt aber ganz gewiß, daß man gut thut, in diesen weitläuftigen Fragen sowohl weitherzig zu sein gegenüber verschiedenen Meinungen, als gelassen und pietätvoll gegenüber dem, was wir haben. Will man aber nach einem bestimmten Maßstab greifen, der zur Beurteilung der Christenheit wie sie ist, dienlich und treffend, richtig und authentisch sein möchte, so ist nur einer denkbar, derjenige, den Kierkegaard anlegt: das Christentum des Neuen Testaments.

Es ist nicht da, erklärt er kategorisch und spricht damit der heutigen Christenheit das Urteil. Nun kann man mit gleichem Recht dazu sagen: Ja! und: Nein! Es ist nicht mehr da und kann nicht mehr da sein, darf man auf der einen Seite sagen; daran ist nicht nur die Trägheit und Schlaffheit der Menschen schuld, durch welche freilich das ursprüngliche Christentum im Durchschnitt degeneriert ist — sondern es haben andere, indifferente,

rein thatsächliche Gründe mitgewirkt, im Lauf der Zeit seinen Stempel zu verändern, ohne daß es dadurch schon verfälscht worden wäre. Dem neutestamentlichen Christentum war sein Gesichtskreis durch die Hoffnung der nahen Wiederkunft Christi bestimmt und umrahmt, die folgenden Geschlechter aber sahen sich nicht nur vor neue Fragestellungen, Aufgaben und Pflichten, sondern auch vor den mächtigen Einfluß selbständiger Strömungen und Potenzen, der klassischen Kultur und Wissenschaft, Staats- und Rechtsentwickelung, gestellt. Was Wunder, wenn die Beantwortung der Fragen keine folgerichtige, die Lösung der Schwierigkeiten keine völlige und einheitliche wurde, sondern lückenhaft und schwankend blieb, im Ganzen aber eine Hinneigung zum Aufgeben der ersten großen und strengen Ideale, eine Erbreiterung des Christentums sich ergab! Auf diesen Standpunkt stellte sich z. B. Höffding (S. 161 ff.). Hienach wäre diese Umwandlung nicht nur äußerlich, sondern aus humanen, in der Natur des Menschen und in der Entwickelung der Menschheit liegenden Gründen unvermeidlich, und der Satz: „das Christentum des Neuen Testaments ist nicht (mehr) da“ — bekäme eine rein thatsächliche, selbstverständliche, indifferente Bedeutung.

Wenn man dagegen, wie Kierkegaard, den Enthusiasmus des Urchristentums nicht nur „entdeckt“ hat, sondern ihn als das Normale festhält, so muß dieser Satz ein absolutes Verdikt über die bestehende Christenheit bedeuten.

Wie ist es nun damit? Welcher Standpunkt ist der dem Wesen des Christentums mehr entsprechende? Es liegt wohl auf der Hand, daß man vom rein christlichen Gesichtspunkt aus über diese Schwierigkeit nicht so leicht hinüberkommt, als von dem der humanen Ethik. Denn bei dem letzteren bleibt ein Problem ganz ungelöst und ein wesentliches Bedürfnis des Christentums ungestillt. Das Problem liegt in dem Verhältnis desselben zu der in seinen Bereich kommenden, bez. darin aufgenommenen Welt, insofern diese als gottwidrige Potenz sich geltend macht: Da ist die Frage, ob dieselbe ernsthaft und erfolgreich bekämpft, oder umgekehrt das Christliche von ihr geschwächt und absorbiert wird. Daher besteht für das wahre Christentum fortgesetzt das Bedürf-

nis, gegen die Welt zu streiten: darin bleibt es sich selbst gleich, darin setzt sich das neutestamentliche Christentum als identisches durch die Jahrhunderte fort, wenn es sich nicht aufgeben will. Denn sittlich-religiös angesehen „ist es eine Unwahrheit, dies Gerede, womit die Menschen dem Geschlechte und sich selber schmeicheln; daß die Welt vorwärts gehe . . . . sie bleibt wesentlich eins" („Einübung", S. 273 f.). Das neutestamentliche Christentum ist nicht etwa bloß dazu da, die Bausteine zu einer höheren Lebensanschauung, etwa einer humanen Ethik, herbeigeschafft zu haben, die sodann darüber hinwegschreiten dürfte, sondern es will, als Ewigkeitsmacht, stets gegenwärtig und wirksam sein. — Sind wir einmal darüber klar geworden, daß es hierauf ankommt, so können wir es auch wagen, die These Kierkegaard's nach ihrem Recht und Unrecht zu beurteilen und die Frage zu beantworten, ob und wiefern das Christentum des Neuen Testaments da ist, ob und wiefern es nicht da ist.

Wir müssen sagen: Der Angreifer hat Recht mit seinem Postulat (a. a. O. S. 273): „nur die streitende Kirche ist Wahrheit oder . . . . so lange die Kirche in dieser Welt besteht, ist sie die streitende"; er hat darum auch Recht mit seinem Vorwurf: weder die triumphierende Kirche des Katholizismus, noch die bestehende Christenheit des Protestantismus sei das neutestamentliche Christentum, jene nicht, weil sie über die Welt vorzeitig und nur scheinbar triumphiert, diese nicht, weil sie mit der Welt sich zu vertragen gelernt habe, weil, mit einem Wort die Situation der Gleichzeitigkeit aufgegeben sei (die doch da wäre, so wie die Welt einmal ist). Es ist wahr, bis auf den heutigen Tag: die Kirche hat ihren Kampf gegen die Welt zu schwach geführt, ihr Zeugnis der Wahrheit zu matt geübt, sie ist heutzutage kaum mehr das Gewissen der Völker und ihr Kredit ist in weiten Kreisen geschwunden. Wirft man ihr von der einen Seite ihre Verweltlichung und ihre Untreue gegen ihren Herrn vor — so thun, freilich in zu wohlfeiler Weise, die Sekten — so weist man von einer anderen Seite auf ihre Feigheit gegenüber den irdischen Gewalten und ihre Mitschuld an der sozialen Ungerechtigkeit in der Welt hin — so thun, freilich in gehässiger Weise, die Freidenker

und die Sozialdemokraten. Aber wollten wir auch, um des ihnen beigemengten großen Unverstands willen, noch soviel von diesen Urteilssprüchen abziehen — sie ganz ablehnen, dürfte kaum jemand wagen — so bleiben doch harte Thatsachen der Erfahrung übrig, die gerade derjenige machen muß, der in und an der Kirche ehrlich arbeiten möchte: Er muß die Schwäche der Kirche im Kampf gegen das Ungöttliche in ihrem Bereiche oft und schmerzlich genug erleben, denn sie spiegelt sich für das seelsorgerlich geschärfte Auge in den thatsächlichen Zuständen der Gemeinden wieder, in deren Verbande sich viele spröde, dem Evangelium unzugängliche und feindliche Elemente, mit dem Christentum unvereinbare Daseins- und Berufsbedingungen, dem christlichen Leben schnurstracks entgegengesetzte Gewohnheiten und Sitten vorfinden und geduldet werden müssen[1]). Denn gegen sie rückhaltlos aufzutreten, würde nicht nur persönliche Leiden zur Folge haben, sondern unter Umständen das Bestehende selbst sprengen. Im Hinblick auf diesen Thatbestand wird das Urteil nicht in Abrede zu ziehen sein, daß nicht nur die bestehende Christenheit, sondern auch ihr Korrelat, das offizielle Christentum, das „Kirchenwesen", das neutestamentliche Christentum nicht ist.

Aber ebenso gewiß gilt hinwiederum: die These: „das neutestamentliche Christentum ist gar nicht da" — ist falsch. Denn in der bestehenden Christenheit und in, nicht außer Zusammenhang mit der Kirche, dem offiziellen Christentum, ist unleugbar diese Potenz des echten, streitenden, zeugenden, von der Welt sich unbefleckt erhaltenden, „neutestamentlichen" Christentums vorhanden und wirksam. — Am allernächsten liegt es, auf das Häuflein der Christen hinzuweisen, das nicht nur eine Anzahl von Einzelnen, sondern ein obwohl unsichtbarer Verein und Zusammenhang

[1]) Wie die Verantwortung hiefür sich freilich auf viele Faktoren verteilt, nicht nur auf die Organe der Kirche, davon wird unten ein Mehreres zu sagen sein — hier ist zunächst vom thatsächlichen Verhältnis der Kirche zur Welt die Rede. — Zu dieser Beurteilung der „Christenheit" vgl. übrigens als Illustration die so lebenswahre wie ergreifende Erzählung von E. Schrill: „Ein heimlicher Mensch", deren Held fast ein Kierkegaard (in nuce), mitten aus den breiten Schichten des Volks ist.

von solchen ist, die mit Christus gleichzeitig und verbunden sind. Und damit man nicht etwa sage, das seien Ausnahmen, die nur die Regel bestätigen, kommt bei ihnen noch die Eigenart in Betracht, daß sie eben innerhalb der bestehenden Christenheit das erhaltende Salz und zugleich die „allergetreueste Opposition" bilden, daß also der Anschluß an das Bestehende trotz seiner Mängel oft gerade den entschiedensten Vertretern eines streitenden Christentums nicht nur Bedürfnis, sondern geradezu Pflicht ist. Man denke an den Pietismus in seiner kräftigsten Gestalt und beachte, wie kirchlich er ist; heutzutage darf man auch an den „Jugendbund für entschiedenes Christentum" (die endeavour-Vereine) erinnern, der auf seine Fahne geschrieben hat: „Für Christus und die Kirche."

Aber man darf auf diese engeren Kreise den Blick nicht einmal beschränken. Ist es nicht ebensowohl Fortsetzung des neutestamentlichen Christentums, was auf dem Gebiet des religiös-sittlichen, wie des sozialen Lebens im Namen des Christentums gethan und erstrebt wird im Kampfe gegen unchristliche, ungerechte, unsittliche Zustände im Volksleben, um nur einmal die Bahn frei zu machen für das christliche Leben? Da treibt die noch unter uns vorhandene Kraft der christlichen Wahrheit und Liebe immer neue Bestrebungen und Bethätigungen aus sich hervor — zum Erweis, daß weltfreies und weltüberwindendes, ursprüngliches Christentum noch lebendig ist.

Und wenn man endlich nicht, wie Kierkegaard thut, seinen Blick einseitig gerichtet hält auf die Erweise des Christentums, welche durch den ausgesprochenen, geraden Gegensatz und Kampf gegen die Welt bestimmt sind, wenn man vielmehr dessen eingedenk bleibt, was ihm so sehr entging — daß sich das wahre Christentum zu allernächst in den gegebenen Lebenskreisen und im Rahmen des Berufs ausdrücken soll, dann ergiebt sich auf's neue die Unhaltbarkeit des Kierkegaard'schen Satzes. Wenn es in der Christenheit christlich-sittliche Persönlichkeiten giebt, die sich „religiös auf sich selbst besonnen" und ihre äußere Existenz im Berufsleben religiös durchdrungen haben — so ist immer und überall wahres Christentum im Sinne des Neuen Testaments da gewesen.

Die Hauptsache aber ist hiebei die, zu der Wurzel durchzudringen und sie anzuerkennen, aus welcher die Frucht lebendigen persönlichen Christentums, des bekennenden, des streitenden und des praktisch-thätigen erwuchs. Wäre in der Kirche nicht das Wort des Evangeliums bewahrt worden, und durch dieses Mittel der lebendige Christus und sein Geist in ihrer Mitte wirksam, so wären diese Erweise nicht möglich und nicht vorhanden — Beweis genug, daß das neutestamentliche Christentum sich in der Christenheit durch die Jahrhunderte fortsetzt, zeitweilig vielleicht epigonenhaft schwach, zeitweilig in ursprünglicher Kraft emporsteigend (man denke z. B. in der erstgenannten Beziehung an Spener, Zinzendorf, Bengel, Ph. M. Hahn, in der andern an die Männer der inneren Mission, Wichern, Werner u. a. und an die christlich- und evangelisch-soziale Bewegung — in der dritten an die Vertreter und Vorkämpfer der sittlichen und nationalen Wiedergeburt unseres deutschen Volks, Stein, Arndt, Perthes u. a., vorher schon an J. J. und K. Fr. Moser. Es ergiebt sich aber aus dieser Betrachtung auch noch, daß es zur Herausstellung des Sachverhalts nicht schon genügt, das Christentum des Neuen Testaments als Maßstab an die christliche Gegenwart zu legen, daß es vielmehr ebenso wichtig ist, das ursprüngliche Christentum, genauer das Evangelium selbst, als die Quelle zu erkennen und zu verstehen, die unter uns fließt Leben spendend und erneuernd, reinigend und reformierend für das Ganze und den Einzelnen. In ihm ist das Christentum des N. Testaments stets da.

Wenn man nicht annehmen will, daß in Dänemark zur Zeit Kierkegaard's diese Kräfte und Kraftwirkungen gefehlt haben — und das dürfen wir nicht — so müssen wir die Thatsache, daß er wie ein einsamer Elias an der religiösen Gegenwart und Zukunft seines Volkes verzweifelte, eben auf Rechnung dessen schreiben, daß er für diese Realitäten, für die unsichtbare Kirche, für die „heilige Kette von Wahrheitszeugen", die irgendwie doch vorhanden ist, und für die 7000, die vor Baal die Kniee nicht gebeugt haben, das volle Verständnis nicht besaß; sonst hätte er das Verdikt: „das neutestamentliche Christentum ist nicht da" in

dieser Allgemeinheit nicht gefällt.

b) Aber völlig erledigt ist dieser Streitpunkt damit noch nicht. Nicht etwa deshalb nicht, weil wir dem runden Nein! ein vorsichtiges „sic et non!“ entgegensetzten. Vielmehr ist in Kierkegaard's Angriff diesem Streitpunkt noch eine bestimmtere Wendung gegeben. Er leugnete ja selber nicht, daß es zu jeder Zeit Christen gegeben hat, die mit Christo gleichzeitig waren („Einübung“, S. 79); also giebt es wohl auch für ihn eine Kette von Wahrheitszeugen. Nur scheint ihm ein Bischof Mynster, der Vertreter des Bestehenden, gar nicht hinein zu gehören. Denn sein Angriff gilt hauptsächlich dem System, dem offiziellen Christentum, welches seiner Meinung nach das neutestamentliche allmählich aufgehoben hat und nach Kräften unmöglich macht. Wenn es demnach noch neutestamentliches Christentum gäbe, so wäre es höchstens trotz des Bestehenden, nicht durch das Bestehende in's Leben getreten. Wenn aber dies der Fall ist, müßten wir in seinem Sinne weiter schließen, dann wäre es doch besser, das Alte fiele, daß neues Leben erblühte aus den Ruinen — sei es nun in Hinsicht auf das Ganze auf dem Wege der äußeren Veränderung, also durch die Auflösung des Kirchenwesens, sei es in Hinsicht des Einzelnen auf dem Wege der freiwilligen Lösung, des Austritts aus demselben. So muß nun der zweite Hauptsatz Kierkegaards, der die Forderung des Bruchs mit dem offiziellen Christentum und Gottesdienst enthält, unser Nachdenken und unser Gewissen beschäftigen. Wäre es eine Thatsache, daß das bestehende Kirchenwesen den Weg zum neutestamentlichen Christentum verbaut, so müßte der Bruch mit demselben die sittliche Konsequenz sein.

Die weitere Frage ist also die, ob und in wiefern sich wahres Christentum im Zusammenhang mit dem Bestehenden ermöglichen und durchführen und die Forderung Kierkegaard's in einleuchtender Weise widerlegen läßt. Und, so gewiß eine allgemein giltige oder verbindliche Antwort auf diese Frage unmöglich zu geben ist, so muß doch, damit Klarheit in die Sache kommt, auf einige entscheidende Punkte hingewiesen werden können. Hiezu ist auch im Vorstehenden die Grundlage gegeben. Wir

haben gesehen, daß im Christentum, wie es ist, zwei Potenzen in einem unversöhnlichen Widerspruch und Kampf mit einander stehen: die eine ist die unverwüstliche Lebenskraft des wahren Christentums, der nie versiegende Quell des Zeugnisses der Wahrheit in Wort und Werk, in Lehre und Leben; die andere ist der schwächende und verfälschende Einfluß natürlicher und weltlicher Mächte. Diese ringen sowohl in der Brust des Einzelnen, als auch in dem Organismus des Ganzen, der Kirche, miteinander um die Herrschaft. In diesem Ringen wird sich stets eine Erscheinung wiederholen, die fast die Notwendigkeit eines Naturgesetzes hat, und worauf einmal in treffender Weise *Warneck* in seiner Missionszeitschrift aufmerksam gemacht hat, im Anschluß an das Wort Jesu: Ihr seid das Salz der Erde. Er weist daselbst nach, wie die göttliche Wahrheit in der menschlichen Ausprägung in Lehre und Leben stets in oxydierter, irgendwie beeinträchtigter Gestalt erscheine, nur in *Christo* in unversehrter Reinheit und strahlender Schönheit. — Diesem Naturgesetz muß *jeder Erdensohn*, auch wenn er den Idealen sein Leben weiht und um und für das Absolute streitet, seinen Zoll entrichten. Dessen ist *Kierkegaard* selbst Zeuge, mit seinem Leben, da er den „Erdenrest, zu tragen peinlich", nicht los ward, mit seiner Lehre, da er schließlich außer Christo keinen *völlig* wahren Christen zu entdecken vermochte. Nur hat er mit seinem Grundsatz „aut Caesar, aut nihil" *theoretisch* dieses Naturgesetz zu überfliegen unternommen, und *praktisch* sich damit zu decken gestrebt, daß er eingestand, er halte sich nicht für einen wahren Christen — was eben keine volle Deckung ist. Wenn nun schon beim Einzelnen dieses verhängnisvolle Gesetz sich geltend macht, wie viel mehr bei einer Gesamtheit, die so wie so eine nivellierende Tendenz hat! Das ist also der Thatbestand, ideell angesehen, schon ein gewisser *Notstand* in der bestehenden Christenheit, im „offiziellen Christentum."

Fragt es sich nun, ob es hiegegen keine Hilfe, kein *Korrektiv* giebt, so ist zu antworten: Ja wohl giebt es ein solches, und *Kierkegaard* selbst hat es in seinen Hauptschriften auf's klarste herausgestellt: „Wollen wir am Bestehenden festhalten, so gehen wir in uns selbst, jeder für sich, um vor Gott zu bekennen, wie

weit wir im Christentum zurück sind", sagt er in „Richtet selbst" (a. a. O. S. 590). Also die unermüdliche Selbstkritik und die Reaktion der Innerlichkeit gegen die verflachende Gewohnheit und den verfälschenden Einfluß der Weltlichkeit ist das heilsame Korrektiv. Wo es redlich angewendet wird, da ist es, wie wenn ein heiliges Gewissensgesetz jenes gemeine Naturgesetz im Schach hielte. Ist nicht mit der ersten These Luther's: „Wenn unser Herr Christus sagt: Thut Buße, so will er, daß das ganze Leben des Gläubigen Buße sei" — im Grunde dasselbe Gesetz des Gewissens in seine Rechte eingesetzt worden, ein Gesetz, das eben nicht nur den Einzelnen, sondern durch ihn hindurch das Ganze angeht? Lasset es uns nie vergessen, daß dieses Gesetz dem Protestantismus und der evangelischen Kirche als eine Lebensbedingung eingestiftet ist! Wer sich darnach richtet, kann in der bestehenden Christenheit den Weg des wahren Christentums finden und gehen.

Aber noch sind nicht alle Schwierigkeiten erledigt. Wird dieses Korrektiv unter allen Umständen helfen und ausreichen, um die verfälschenden Wirkungen, die dem Bestehenden und von ihm drohen, den Rest, der sich daran ansetzt, aufzuheben und unschädlich zu machen? Kierkegaard verneint später, was er früher bejaht hatte, und erklärt, mit diesem Heilmittel gegen den Schaden nicht mehr aufkommen zu können. Wir wissen warum. Aus dem Schweigen gegenüber dem Zeugnis, das er doch noch als „der Ritter von der verborgenen Innerlichkeit" gegen die Mängel des Bestehenden abgelegt hatte, entnahm er, daß es an der nötigen Reaktion des Gewissens bei den Vertretern des Bestehenden fehlte. Wir untersuchen nicht aufs neue, mit wie viel Recht oder Unrecht er dies schloß, sondern wir schöpfen daraus nur einen neuen Gesichtspunkt für die vorliegende Frage. Wie der einzelne Mensch die Unart begehen kann, daß er „aus der Not eine Tugend macht", so unterliegt eine Gemeinschaft dieser Versuchung noch viel leichter. So droht dem offiziellen Christentum jeweilen die Gefahr, daß im Ringen der einander feindlichen Potenzen, des wahren Christentums und der Weltlichkeit, die letztere nicht nur die Oberhand gewinnt, sondern eine Fixie-

rung und Sanktionierung dessen stattfindet, was nur als notwendiges Uebel, als stets zu bekämpfendes und annähernd zu überwindendes lästiges Element gelten darf. Das ist sozusagen eine Verderbnis in zweiter Potenz. Wenn dieser Fall eingetreten ist, dann ist der Einzelne vor der Krisis keinen Augenblick sicher, in welcher die Innerlichkeit zum Bruch mit dem Bestehenden, statt nur zu seiner Korrektur hintreibt[1]). —

Ob und wann dieser Fall eintritt, dafür giebt es selbstverständlich keinen „objektiven" Maßstab. Die Situation, die Subjektivität, die Führung des Einzelnen geben in ihrem Zusammenwirken den Ausschlag. Ein näheres Verständnis dieser Faktoren kann noch weiteres Licht über diese verwickelte Frage, die eben eine Gewissensfrage ist, verbreiten.

Die Subjektivität ist hiebei nicht gemeint im Sinne der beliebigen, gegebenen Individualität, sondern im Sinne der Innerlichkeit, des christlichen Gewissens, welches zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten, ob das Bestehende ihm zur Förderung oder zur Hemmung in seinem christlichen Dasein geworden ist und wie, selbständig zu prüfen und zu entscheiden hat. Den Kampf muß jeder in sich selbst durchkämpfen, ob es edler im Gemüte und Gott wohlgefälliger ist, die Mißstände im Bestehenden zu ertragen und durch treue Arbeit im Dienste des Berufs, im Sinne der Innerlichkeit, möglichst zu überwinden, oder durch Widerstand sie zu enden, mit ihm zu brechen.

Ein Oetinger z. B., ein Mann von der unbeugsamsten Wahrheitsliebe, der lange die Wahl zwischen der „Herunterlassung" (zu den Mängeln des Bestehenden) und der Separation erwogen hat, konnte sich nach ehrlichem Kampfe zum Bleiben entschließen, ein Kierkegaard mußte das Bestehende verlassen.

Man könnte nur etwas gegen die Betonung der Subjektivität einwenden: ist nicht hiebei das Verhältnis und die Pflicht gegen die Gemeinschaft, der man angehört, unbilligerweise außer

[1]) Ein Blick auf die Vorgänge, die Krisen in der preußischen Landeskirche infolge des veränderten Kurses in den oberen Regionen, was die soziale Frage anbetrifft, kann über die beschriebene Gefahr aufklären.

Acht gelassen? War es nicht Kierkegaard's Fehler, daß er sowohl die Dankesschuld gegen die Kirche vergaß, als die Liebespflicht der Erbauung (πάντα πρὸς οἰκοδομήν) der andern versäumte? Sollten wir also nicht billig lieber durch sein Beispiel uns warnen, als in seine Denkweise, wonach „die Subjektivität die Wahrheit ist", uns allzusehr hineinziehen lassen? Hierauf dürfte zur Aufhellung des immerhin verwickelten Problems auf ein dreifaches hingewiesen werden. Einmal: sofern der eigentümliche Standpunkt der Isolation, den Kierkegaard schon durch sein Naturell einnahm, ihn zur Opposition gegen die Gemeinschaft brachte, ist seine Stellungnahme von vorneherein unmaßgeblich für andere; sodann aber gilt im übrigen: die Pflicht gegen die Wahrheit, der Gehorsam gegen Gott, darf, recht verstanden, nicht als im Gegensatz zur (wahren) Liebespflicht gegen die Gemeinschaft stehend gedacht werden, und eine aus diesem Grund erfolgende Trennung von ihr ist keine Verletzung der Liebespflicht. Nicht nur gilt da: conscientia locuta est, causa finita est, sondern der subjektive Gehorsam gegen die Wahrheit ist auch ein Dienst für die Gesamtheit. Daher kann man Schrempf nicht widersprechen, wenn er in der Vorrede zum „Begriff der Angst" (S. IL—LVI) nachzuweisen versucht, „daß Kierkegaard auch etwas von der Gemeinschaft verstand", daß auch nach ihm das, was das Individuum wollen soll, stets die Gemeinschaft sei. Drittens aber ist es etwas anderes, was dem Standpunkt Kierkegaard's sehr abging, nämlich der Blick für die Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren Christenheit und ihr Bestehen im Zusammenhang mit dem offiziellen Christentum. Der Glaube, „quod (ecclesia) perpetuo mansura sit" ist ihm so gut wie abhanden gekommen (vgl. oben S. 360). Wenn wir darum noch so sehr seinen unerbittlichen Wahrheitsernst ehren wollten, müssen wir seine radikalen Folgerungen noch nicht ziehen und in der maßlosen Verurteilung alles Bestehenden, also der Kirche überhaupt, vielmehr eine Verirrung erblicken. Auch wer in thesi zugiebt, daß unter Umständen der Bruch mit dem Bestehenden gewissenshalber erfolgen müsse, ja, wer ihn in praxi vollziehen oder besser erleiden zu müssen das Unglück hätte, muß darum

den Artikel des Apostolikums noch nicht aufgeben: „Ich glaube eine heilige, christliche Kirche.“ —

Es kommt darum ebensowohl, wie auf die Subjektivität, so für's andere auf die Situation des Einzelnen an, wenn er sich zum Bleiben auf oder zum Weichen von dem Boden des Bestehenden entscheiden soll. Man könnte fast sagen, mit dem Walten Gottes über seiner Kirche verhalte es sich ähnlich wie mit dem Naturbund nach der Sintflut. Die Ordnung in dem Kreislauf der Naturkräfte ist das Regelmäßige, schließt aber einzelne Katastrophen nicht aus und diese jenes nicht — so kann im einzelnen Fall da und dort die Unordnung in der bestehenden Christenheit so groß und so akut werden, daß der gewissenhafte Christ, zumal ein Diener der Kirche, den es immer zunächst angeht — vielleicht mit ihr brechen muß. Damit fällt aber weder er aus der wahren Kirche heraus, noch ist die bestehende Christenheit und das offizielle Christentum überhaupt und für immer mit diesem „Falle“ gerichtet. Die Entladung ist eine lokale und partiale, das Gewitter geht vorüber und die Luftreinigung bleibt nicht aus. — Wenn aber diese Unordnung nicht so akut wird (also die oben beschriebene Verfälschung des Christentums in potenzierter Form noch nicht eintritt, wodurch das Bestehende nicht nur mangelhaft, sondern eine Lüge wird —) dann muß der gewissenhafteste Christ sich sagen: besser als der Sprung ins Leere, ins vacuum, ist die geduldige Arbeit an der Ueberwindung der Mißstände, Reinigung der Flecken und Belebung der Formen des Bestehenden, und sich klar sein darüber, daß auf irdischem Boden das wahre Christentum nur irgendwie „oxydiert“ anzutreffen ist. —

Für die immerhin nicht leichte Gewissensfrage tritt daher noch ein dritter Faktor ratend, Licht und Maß gebend, auf den Plan, welcher auch in schweren Umständen nicht versagen dürfte: das Geheimnis der göttlichen Führung. Jeder, der Gott aufrichtig dienen will, hat auch die Verheißung, daß ihn Gott recht führt und das Anrecht darauf, daß ihn Gott seinen Willen wissen läßt. Wenn wir einem Kierkegaard das gelten lassen wollen, daß er in dieser Beziehung seines Ganges gewiß ward trotz der Dunkelheiten und Rätsel seines Weges, so dürfen auch

wir für unser Leben, unsern Stand und Beruf nicht daran zweifeln (vgl. Ps. 55, 23; 143, 8). Darum braucht keiner für den anderen, darum vermag auch Kierkegaard für uns nicht ein Vorbild und Muster zu sein, wenn wir noch soviel von und an ihm lernen. — Insbesondere aber ist es für die Vertreter des „offiziellen Christentums“, die Diener der Kirche, ein unabweisbares Bedürfnis, sich in der stillen Rechenschaft mit sich selber darüber klar zu werden, ob sich unter so vielen Mängeln und Mißständen des Bestehenden, die entmutigend wirken, auch Spuren davon finden, daß Gott sich zu ihrem Berufe bekennt, daß, nach dem wunderbar einfachen Worte Eliesers, der Herr ihnen „begegnet“ (1. Mos. 24, 12). Solche Erfahrungen wiegen viele Ueberlegungen auf. —

c) Nachdem wir die Gesichtspunkte gewonnen haben für die bedeutsame Frage, ob und in wiefern auf dem Boden des Bestehenden wahres, neutestamentliches Christentum möglich ist, ob ein Christ mit gutem Gewissen darin bleiben oder auch ein kirchliches Amt in ihr verwalten kann (hievon vgl. noch weiter unten die nähere Ausführung); nachdem hiebei auch die eine Forderung Kierkegaard's, mit dem Bestehenden zu brechen durch freiwilligen Austritt, ihre Beurteilung gefunden hat — erübrigt uns noch ein kurzer Blick auf die andere Folgerung, die er zuletzt aus seinen Vordersätzen gezogen hat. Der Staat solle helfen, dem unwahren Zustande ein Ende zu machen, indem er seine Protektion, seine Unterstützung, seine Autorität von der Kirche zurückziehe. Kierkegaard kämpft in dieser Hinsicht Seite an Seite mit Lagarde (siehe „Deutsche Schriften“ S. 248 ff.) und Vinet. Der mehr untergeordneten Stellung dieser Position im Angriffe Kierkegaard's auf das Bestehende entspricht es, wenn wir nur die notwendigsten Anmerkungen dazu machen. Die weitläufige Streitfrage: Staatskirche oder Freikirche? kann ja doch in der Kürze nicht zutreffend besprochen werden. Aber das ist gewiß: wenn man auf die Zeichen der Zeit achtet, wenn man die Autorität dieser Männer auf sich wirken läßt, wenn man endlich es selbst erproben kann, wie heutzutage die Protektion des Staates, die teils geschenkte, teils erborgte Autorität des Staates, endlich

die pekuniäre Unterstützung des Staates wirkliche Fesseln für die geistliche, göttliche Kraft des Christentums werden können — so kann man nicht umhin, zu einem kirchenpolitischen Bekenntnis im Sinn der „Freiheit der Kirche vom Staate" hinzuneigen. Nur muß man sich darüber klar sein, daß wir einen Prozeß, der unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen eine unendlich vielverzweigte Tragweite hat, den durch die Macht der Thatsachen geforderten Uebergang von den staatskirchlichen in die freikirchlichen Formen, nicht ungeduldig beschleunigen dürfen. Ebensowenig aber ist es geraten, die innere Auflösung der Staatskirchen künstlich aufzuhalten; das allerwichtigste ist, bei zeiten das Kapital an geistlichem Besitze, an Geist und Leben, Glaubenstreue und Liebeseifer, das zum dereinstigen Aufbau der freieren Kirchen erforderlich sein wird, emsig zu sammeln und zu mehren. Das ist besser, als über den Hin- und Wegfall so mancher Stütze des weltlichen Arms zu klagen, auf den man sich zu lehnen gewohnt war. — Wird der kommende Tag uns gerüstet finden?

Es kann beim Rückblick auffallen, daß zur Verteidigung des Bestehenden eine Instanz nur beiläufig ins Feld geführt worden ist, durch welche doch die so maßlos lautenden Anklagen am kräftigsten zum Schweigen gebracht werden konnten, nämlich der Beweis aus der Erfahrung, daß wir mit dem Liederdichter sagen dürfen: „Er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben". Es wäre das viel leichter gewesen, als dem Gegner auf seinen Gängen mühsam zu folgen. Aber damit wären wir eben der Hauptschwierigkeit und der Hauptaufgabe ausgewichen, Kierkegaard's Angriff im Licht des christlichen Gewissens aufzufassen und abzuwehren. So hatten wir ihm Rede zu stehen.

3) Darum hat diese Verantwortung auch verpflichtende Bedeutung. Wir haben weiter zu untersuchen, was auf dem Boden des Bestehenden etwa zur Sichtung, Reinigung und Besserung geschehen kann, um berechtigten Forderungen Kierkegaard's zu genügen.

Wir heben zunächst den am schonungslosesten angegriffenen Punkt des offiziellen Christentums, die Stellung und Wirk-

samkeit des geistlichen Amtes, heraus und blicken sodann noch kurz auf einige gefährdete Punkte des offiziellen Gottesdienstes und des Gemeindelebens.

Was die pia desideria für den geistlichen Stand betrifft, so sollte das erste Ziel sein, den Eintritt in denselben von inneren Widersprüchen zu befreien. Der von Kierkegaard erhobene Vorwurf (a. a. O. S. 240 ff.): „Ist es — christlich verstanden — verantwortlich vom Staate, einen Teil der studierenden Jugend zu verführen?“ lautet zwar in dieser Form sonderbar und ergeht scheinbar auch nicht an die richtige Adresse — denn ist nicht die Kirche zuerst verantwortlich? — aber sachlich giebt er sehr zu denken. Wenn die theologische Laufbahn vor andern geebnet, mit Erleichterungen und Vorteilen ausgestattet ist, wie gerade auch in Württemberg, ist das „christlich verstanden“, auch der großen Sache, dem hl. Berufe immer dienlich? Hinter dem Scherzwort von der „Pfarrerseisenbahn“ steckt ein tiefer Ernst. Wer erst die Fahrkarte hat, unterbricht schwerlich die Fahrt, auch wenn ihm Richtung und Ziel zweifelhaft geworden ist. (Daß es heutzutage häufiger geschieht, ist ein Zeichen wachsenden Ernstes und — teilweise eine indirekte Nachwirkung Kierkegaard's —). Es kann aber alles noch gut werden, wenn nur die vocatio interna, die unentbehrliche Hauptsache jedes, zumal des geistlichen Berufs, nicht ausbleibt — muß doch der Mensch wissen, was sein Gott von und mit ihm will! Aber eben darum ist zu fragen, ob nicht für den Eintritt in denselben der Freiwilligkeit mehr Raum, zur inneren Rechenschaft über die Beweggründe mehr Aufforderung und Nötigung gegeben werden müßte, wie man auch, ohne fanatisch werden zu müssen, für die Befähigung zu demselben mehr sittlich-religiöse Garantien im engeren Sinn fordern dürfte. „Es giebt noch Kräfte für den Kirchendienst, so lange es noch ehrliche junge Christenseelen giebt. Aber sie wollen geistlich geworben und gerichtet sein“ (Cremer, „Die Befähigung zum geistlichen Amte“, S. 95). Alle Zweideutigkeit soll möglichst schwinden, der Klarheit und Wahrheit Bahn geschafft werden.

So ist es auch mit der ökonomischen Stellung des Geistlichen: wie von seiten der Behörden alles zu geschehen hat, um

die gefährlichen Punkte und Posten aus ihr zu entfernen (vgl. oben S. 65), so darf der einzelne nichts unterlassen, um der Gemeinde darüber Klarheit zu verschaffen, um was es ihm zu thun ist, durch Wort und That. Das kann er auch auf dem Boden des Bestehenden, wenn er den in „Richtet selbst" (vgl. oben S. 329 ff.) gegebenen Winken, soweit möglich, Folge giebt[1]).

Die „Würde" des Standes bedarf auch einer Anmerkung. Sie ist durch den Unnamen des „Pfaffen", den auch Kierkegaard nicht hat vermeiden wollen, entstellt. Liegt darin nicht ein Wink und eine Wegweisung für den Pfarrstand? In diesem Begriffe sind zwei Merkmale verquickt, die den denkbar größten Widerspruch gegen einander enthalten: 1) Der Vorteil einer gesicherten, weltlichen Autorität; 2) Der Anspruch einer göttlichen, jenseitigen Autorität. Wenn nun jenes Merkmal Neid, dieses Scheu zu erwecken geeignet ist, wie viel odioses muß gar ihre Verquickung an und auf sich haben? Darum ist am meisten zu sorgen, daß man ja nicht nach beidem greife: will einer die göttliche Autorität, so lasse er den irdischen Vorteil, an Gewinn oder Ehre, entschlossen fahren; will jemand diesen haben, so verzichte er auf die göttliche Autorität eines Wahrheitszeugen; wollte aber jemand gar beides, so wäre er Gott mißfällig und den Menschen unwert, ja verächtlich. Hier gilt für den geistlichen Stand buchstäblich: et ab hoste docebis. —

Für die Wirksamkeit des geistlichen Amtes aber dürften die vier Hauptgrundsätze Kierkegaard's, der Satz von der Gleichzeitigkeit, von dem existenziellen Denken, Wissen und Reden, von der Verantwortlichkeit des Einzelnen und von dem Ewigkeitsernst, eine unerschöpfliche Fundgrube pastoraler Weisheit, eine reiche Quelle geistlicher Kraft und einen zutreffenden Maßstab für die Selbstprüfung bilden.

---

[1]) Das Ideale wäre freilich, wenn der Verkündiger des Evangeliums seinen Unterhalt sozusagen aus Gottes Hand empfinge, d. h. durch die von ihm gewirkte Vermittelung derer, denen er das Geistliche giebt und denen es dann etwas selbstverständliches ist, das Leibliche mitzuteilen, daß es also ginge nach der Rechnung der „Ausgabe und Einnahme" Phil. 4, 15. — Auf dem Boden des Bestehenden ist das Entscheidende die stille Rechenschaft des Einzelnen vor Gott, der „die Rechnung abhört".

Der erste wird den Geistlichen lehren, daß die Nachfolge Christi das Wichtigste im Amte ist und daß das Amt nur dann recht geführt wird, wenn das Kreuz Christi getragen wird. Ob daneben oder trotzdem auf der Brust ein anderes Ehrenkreuz, eines von dieser Welt, Platz finden kann, mag auf sich beruhen, ist aber nach Kierkegaard kaum denkbar.

Der zweite Grundsatz lehrt den Prediger in christlichen Gedanken leben, ehe er sie verkündigt. Dadurch wird seine Verkündigung aktuell, die Predigt zur That, und durch sein persönliches Existieren die Unterweisung verdoppelt („Einübung“ S. 159): er wird, statt „Betrachtungen“ anzustellen, ad hominem reden und und das „du sollst“ (nämlich: glauben oder thun) anbringen (vgl. „Einübung“ III, 6). Dadurch fällt der Kanzelton von selbst weg, der immer den Eindruck von etwas Unwirklichem, Geschraubtem erweckt. Dieser Grundsatz wird auch davor warnen, was den Inhalt der Verkündigung anbetrifft, die christlichen Paradigmen falsch zu flektieren (vgl. „Einübung“ S. 127 f., wo als Beispiel hièfür aufgeführt wird, daß etwa ein Witwer nach dem Tode seiner geliebten Frau in der Leichenrede als eine Art Abraham porträtiert wird, der sein Liebstes opferte). Alles in allem wird dieser Grundsatz den Prediger anspornen, Leben und Lehre so in Einklang zu bringen, daß das Vorurteil niedergeschlagen wird, das die Pfarrer auf Schritt und Tritt begleitet, „daß sie unter der Kanzel das wieder verlieren, was sie auf ihr gewonnen haben.“

Nicht weniger fruchtbar ist der dritte Grundsatz: werde ein Einzelner! Aus ihm folgt für den Seelsorger sofort der andere: wirke auf den Einzelnen. Denn „man kann sich verpflichten, jeden Menschen, den man unter diese Kategorie bringen kann, zu einem Christen zu machen.“ Das ist auch auf dem Boden des Bestehenden möglich. Diese Kategorie lehrt die Treue in der Seelsorge, in welcher der Einzelne teils entdeckt, teils geweckt wird, um zu Gott geführt und dann — allein vor ihm gelassen zu werden, wo die große Entscheidung erfolgen kann. Sie wird aber auch der Zudringlichkeit wehren, mit welcher gewohnheitsmäßig Bedürfnisse befriedigt werden wollen, die noch gar nicht da sind.

Hier liegt freilich eine der zartesten Aufgaben der Seelenpflege vor, und die rechte Linie zwischen Uebereilung und Versäumnis ist schwer einzuhalten. Denn ist nicht gerade ein wichtiger Teil der Seelsorge eben dies, Bedürfnisse zu wecken, die noch schlafen, aber sie doch nicht künstlich zu machen, sondern Unruhe zur Verinnerlichung hervorzurufen? Wenn man darum dächte: „ich will warten, bis die Nachfrage nach dem Heil und der Wahrheit an mich kommt; das Beste muß man den Leuten nicht nachtragen: beneficia non obtruduntur“ — so würde durch diese Versäumnis eine große Verantwortung für die Ewigkeit angehäuft. Aber niemand dürfte sich hiefür auf Kierkegaard berufen. Vielmehr hat er in der Rüstkammer seines Geistes eine Waffe, durch die er ohne Zudringlichkeit auch die Gleichgiltigen anzugreifen weiß. In der Vorrede zu den „Gedanken, welche von rückwärts verwunden — zur Erbauung“ (Zwölf Reden, S. 64) sagt er: „Das Christliche ist angreifend, in der Christenheit selbstverständlich von rückwärts angreifend.“ Seine Ueberzeugung ist daher, die direkte Mitteilung solle (unter Umständen) versagt und der Durchschnittschrist in die Lage gebracht werden, worin er inne wird, daß es nicht richtig mit ihm steht, worin das Christentum ihn angreift. Diese Waffe zu führen, ist nun nicht jedermanns Ding; denn sie ist zweischneidig. Christus hat sie dort gegenüber dem reichen Jüngling Matth. 19, 16 ff. auch angewendet und damit bekundet, daß sie unter Umständen nötig und heilsam ist. In jedem Falle aber ist das Bedürfnis, daß Unruhe zur Verinnerlichung gegenüber dem drohenden Seelenschlaf hervorgerufen werde, in der bestehenden Christenheit ein unbestreitbares und umfassendes[1]).

Die Gefahr, mit der Verantwortung es leicht zu nehmen, wird endlich am kräftigsten überwinden der Ewigkeitsglaube und Ewigkeitsernst, der tiefste Grundbegriff in Kierkegaard's

[1]) Die Hauptsache ist nicht die Methode, ob direkt oder indirekt, sondern der Ernst, die Wahrheit anzubringen, ihre Autorität zu wahren und wirken zu lassen, sei's im erbaulichen, sei's im angreifenden Sinne. Dazu gehört immer der Einsatz der Persönlichkeit. — Wichtige, beherzigenswerte Winke hiefür enthält das Büchlein von Hobbing: „Ist unsere Seelenpflege praktisch?“ bes. S. 32 f.; vgl. dort die Frage: „Mit welchem Rechte behandelt man die ganze Kirchgemeinde als Gottes Kinder?“

geistlichem Denken. Nicht nur muß beim Verkündiger des Christentums unzweideutig hervortreten, ob es ihm um das Zeitliche oder um das Ewige zu thun sei, sondern es wird auch in der Sorge für die Seelen der Ewigkeitsglaube die Triebfeder und das Maß seiner Bemühungen sein. Erst wenn dieses zutrifft, das Existieren und Leben in Ewigkeitsgedanken, kann er mit Freudigkeit sie verkündigen, von ihr zeugen, und zwar nicht nur mit Kierkegaard von ihrem Gerichte, ihrer Strenge, sondern auch von ihrer Schöne, ihrem Lohne. Beides thut not, die Strenge, die da sagt: Du hast eine Ewigkeit zu leben, wie die Herrlichkeit, die da sagt: Du darfst in Ewigkeit leben, damit der Erdensohn Mut bekomme, das Höchste zu wählen. Dieser affektvolle Glaube, diese gewisse Ueberzeugung ist die tiefste Wurzel der religiösen Kraft bei den kleinen kirchlichen und außerkirchlichen Gemeinschaften, im Unterschied von der Schwachmütigkeit des kirchlichen Durchschnittschristentums in den Glaubens- und Hoffnungsgedanken. Diese rührt ihrerseits daher, daß die Mehrzahl in der bestehenden Christenheit hinlebt in einem farblosen milieu, das für ein ewiges Leben zu hohl und zu schlecht, für ein ewiges Verderben aber zu gut ist. Eine Reinigung dieser trüben Atmosphäre, eine Vertreibung dieses Dunstnebels, der sich vor den hellen Tag der Ewigkeit legt, thut wirklich not. Und dafür hat uns Kierkegaard mit seinem heißen Ringen, seinem wehmütigen und doch glaubensmutigen Zeugnis und seinem sehnsüchtigen Hoffen wertvolle Handreichung gethan. Gewiß, die Abschwächung der Ideale rührt schließlich her von der Abschwächung und Entwertung des Realen, des Realsten was es giebt, der Ewigkeit. —

Wenn und in dem Maße, als der geistliche Stand nach diesen Richtlinien seine Stellung aufzufassen und seinen Beruf zu erfüllen strebt, werden die Vorurteile und die Vorwürfe widerlegt, die von allen Seiten ihn umgeben. Es kommt gerade in der Gegenwart ein erschwerendes Moment für die Beurteilung, welcher er unterliegt, in Betracht, ein Moment, auf das Kierkegaard hingewiesen hat, wenn er sagte: die Zeit der „Versicherungen“ sei vorbei, die Gemeinden wollen den Beweis der Wahrheit des Gesagten im Leben der Verkündiger sehen; es gehe nicht mehr

an, wie früher, von dem Erwerb der alten Wahrheitszeugen als von einem Betriebskapital zu leben — der große Kritiker der Christenheit hat hiemit nicht zu viel gesagt. Vor Jahresfrist hörte der Verfasser einmal von einem interessanten Wirtshausgespräch zwischen Arbeitern berichten. Darin war die Rede von der Entwickelung der Kirche. Zuerst habe sie sich den Weg durch Armut, Leiden und Martyrium bahnen müssen — hernach aber, nachdem sie zu Macht und Ansehen gelangt war, habe man für gut befunden Aemter und Würden zu schaffen, die davon leben und das genießen, was früher erstritten wurde. Jetzt sei das geistliche Amt ein Geschäft und Erwerb wie jedes andere, so habe sich alles gewendet! — Ist das nicht dieselbe Betrachtung der Dinge, ja derselbe Pragmatismus, der den Ausführungen im „Augenblick" zu Grunde liegt? Beweis genug, daß dem Vertreter dieses Standes heutzutage nichts übrig bleibt, als entweder für einen Geschäftsmann zu gelten, wie ein anderer, der seine Ware anzubringen sucht, um Lohn an Geld oder Ehre (z. B. die Ehre, daß man ihm doch auch in die Kirche geht), oder aber durch Selbst- und Weltverleugnung den Nachweis zu erbringen, daß es sich um einen Dienst der Wahrheit und ein Werk Gottes handelt. In kirchlichen Gemeinden mag dieser Sachverhalt noch verdeckt sein durch traditionelle Pietät, in unkirchlichen kann diese Beurteilung des Amtes ihm ungeschminkt, unter Umständen ins Gesicht, entgegentreten.

In jedem Fall muß sich ein Pfarrer eingestehen, daß er unter den gegebenen Verhältnissen außer der eigenen göttlichen Verantwortlichkeit für seinen Beruf auch an der geschichtlich gewordenen Gestalt seines Amtes und seiner Stellung gewissermaßen zu tragen und daher rührende Vorurteile, welche die Wirksamkeit hindern, zu überwinden, also jene doppelte Arbeit zu leisten hat, die den Juden beim Neubau Jerusalems oblag. Und es handelt sich dabei nicht einmal nur um Vorurteile, sondern teilweise auch um Wirklichkeiten. Es liegen eben, als Erbstücke einer Vergangenheit, als im Lauf der Zeiten durch Zusammenwirken von Umständen und persönlichen Verantwortlichkeiten mannigfacher Art entstandene „Ordnungen", allerhand widerspruchsvolle Verhältnisse

vor, die oft peinlich zu tragen, Rechte und Bräuche, die teilweise recht fragwürdig sind — allerhand Unkraut, das gesät wurde, als die Bischöfe schliefen. Diese bald mehr, bald weniger störenden Exponenten der Wirksamkeit im geistlichen Amt müssen entweder, wo es möglich ist, entfernt, oder wo es nicht möglich ist, durch um so größere Treue unwirksam gemacht werden, wenn gute Frucht erwachsen soll. Sie liefern aber in jedem Falle zu der Frage über Wert und Unwert des Staatskirchentums unverkennbare Beiträge. —

Dies führt von selbst noch zu einer kurzen Erwähnung der Punkte im offiziellen Gottesdienst und in der kirchlichen Praxis, welche der Revision, Sichtung und Reinigung dringend bedürfen. Wenn man nur die folgenden nennt: Taufe und Patenschaft, Konfirmationsfeier und -Gelübde, Abendmahl und Beichte, Begräbnisfeier — Kirchenzucht, welches große Arbeitsfeld eröffnet sich vor uns! In jedem der genannten Punkte, an deren manche die bessernde Hand schon gelegt ist, spiegelt sich wieder in anderer Weise das Bedürfnis nach Reform im Sinne von Geist und Leben, von Wahrheit und Klarheit, von Nüchternheit und Gesundheit wieder. Nicht zu vergessen ist auch die Reformbedürftigkeit der christlichen Jugendunterweisung im Sinne einer gesunden Stufenfolge der Wahrheitsmitteilung (vgl. oben S. 308 f.). Die nähere Ausführung dieser Desiderien gehört nicht in den Rahmen dieser Untersuchung. Die maßgebenden Richtlinien dürften aber wieder im wesentlichen von Kierkegaard übernommen werden: Die Annäherung an das ursprüngliche Christentum, besonders durch Betonung der Freiwilligkeit wie durch Hervorrufen von persönlichen Entscheidungen und Anregung der Opferwilligkeit, sollte das erste sein. Hiedurch würde von selbst einer falschen Ausbreitung entgegengewirkt und allem Scheinwesen, das durch die üppig gepflegte Statistik heutzutage nicht wenig geschützt erscheint, Abbruch gethan; statt dessen würde die Verinnerlichung des Einzelnen auf jede Weise zu fördern sein. Denn der Blick auf das Numerische kann geradezu blind machen gegen das, was uns am meisten notthut, die Vertiefung.

4) Dieser kurze Ueberblick über das, was zur Sichtung, Rei-

nigung und Besserung des Bestehenden notthut, hat uns schon an die Schwelle des Geheimnisses oder des Standortes geführt, von dem aus der Angriff Kierkegaard's am kräftigsten abgewehrt, und am siegreichsten zurückgewiesen werden kann. Das Wegräumen von Schutt und Staub, der sich auf das bestehende Christentum gelegt hat, ist wohl gut und notwendig, aber es wird sich doch immer wieder irgendwie neuer Staub und Rost ansetzen, der die Reinheit des in die Menschenwelt hereingetretenen Göttlichen trübt, seine Herrlichkeit verdeckt und seinen Adel verstellt. Die eigentliche Rettung des Christentums von den es gefährdenden Einflüssen besteht in etwas Höherem, in dem Beweis des Geistes und der Kraft, im Werk des Glaubens und der Liebe, worin es seine göttliche Autorität beglaubigt und durchsetzt. Wo dieses, das völlig existenzielle Christentum sich findet, das nicht in Worten stehet, sondern in der Kraft, da ist das unangreifbare Christentum vorhanden, da ist ein „sturmfreies Gebiet" inmitten der Christenheit anzutreffen. Damit ist nicht nur dem Postulate Kierkegaard's genügt, daß das Erkennen sich in Handeln umsetzen und das Leben die Wahrheit ausdrücken, die Wahrheit sein solle, sondern, wenn man näher zusieht, ist seine Forderung wesentlich überboten. Denn er ist immer mehr dazu gelangt, die Durchdringung der Einzelpersönlichkeit mit dem wahren Christentum als einziges Ziel zu verfolgen, er arbeitet sich ab mit der Aufgabe, dem Christen par excellence zum Dasein, zur Existenz zu verhelfen, also nur eine punktuelle Existenz des wahren Christentums zu ermöglichen — mit andern Worten: sein (christliches) Denken, Dichten und Trachten kennt fast nur noch eine Dimension des Christentums: die Tiefe, die Vertiefung des Einzelnen in Lauterkeit im Dienste der Wahrheit. Darüber geht ihm die Kraft verloren zum Emporsteigen in die Höhe, zum Ergreifen aller himmlischen Güter des Reiches Gottes, und der Mut zur Ausbreitung in die Weite, weil er alsbald fürchtet, die Wahrheit könnte verflacht und verfälscht werden. Wenn aber „das neutestamentliche Christentum" selbst verlangt, daß wir begreifen sollen, „welches da sei die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe" (Eph. 3, 18), so ist Kierkegaard eben

hinter dem Vollbegriff desselben zurückgeblieben und hat wesentliche Lebensäußerungen und Kraftwirkungen des Christentums nicht in Betracht gezogen. Teils hat er sich ja Selbstbeschränkung auferlegt — weil er sich auf seine Aufgabe konzentrieren wollte, als „Polizeitalent“ die „Kriminalsache“ des offiziellen Christentums aufzuspüren und als „Staatsanwalt“ sie zu untersuchen (vgl. a. a. O. S. 601 ff.) — teils aber haftet ihm die Schranke an, daß ihm der volle Blick für die aufbauenden und expansiven Kräfte und Motive des Evangeliums nicht erschlossen war. Dies aber hängt, wie wir oben gesehen haben, damit zusammen, daß er das Evangelium weder intensiv noch extensiv ganz uneingeschränkt zu erfassen vermochte, daß er besonders den Gedanken des Reiches Gottes nicht voll ergriffen hat. Er hätte sonst erkennen, oder mindestens es mehr betonen müssen, daß der Weg zum existenziellen Christentum nicht nur und nicht ausschließlich durch die Selbstbesinnung und Selbstkritik hindurchführt, sondern ebensowohl und zugleich durch die praktische Nachfolge Jesu, das Halten seiner Gebote und das „Sammeln mit ihm“, daß eben darum die wahre Gleichzeitigkeit mit ihm nicht allein durch das leidende Wahrheitszeugnis, sondern ebensowohl durch die thätige Jüngerschaft erreicht wird. Er hätte die in der Christenheit in dieser Richtung verlaufenden Aeußerungen und Erweise der Lebenskraft des Christentums bei seiner Kritik mehr in Rechnung ziehen müssen — sie wäre auch anders ausgefallen. Ebenso hat ihm der Blick für die stillen sauerteigähnlichen Kraftwirkungen des vorhandenen wahren Christentums in den natürlichen Lebenskreisen und im Rahmen der Berufsthätigkeit zu sehr gefehlt, um Licht und Schatten billig verteilen zu können. – Alles in allem läßt sich sagen: Die Kritik Kierkegaard's reicht an das wirklich vorhandene praktische Christentum — im emphatischen, nicht im abgenutzten Sinne verstanden — an das Werk des Glaubens und der Liebe in der bestehenden Christenheit nicht hin. Denn die Polizei ist „nicht den guten, sondern den bösen Werken zu fürchten“ (Röm. 13, 3). Daraus folgt: die beste und siegreichste Abwehr des Angriffs ist nächst und außer der Selbstkritik das ernsthafte Angreifen dieses Werkes auf den mannigfaltigen Ge-

bieten des Reiches Gottes, sei's in den Geleisen des Berufs durch treue Pflichterfüllung und Selbstverleugnung, sei's im weiten Feld der Liebesthätigkeit, sei's im heißen Kampf gegen Not und Mißstände und Ungerechtigkeit im sozialen Leben, sei's im noch schwereren Streit gegen die Verderbensmächte, die das sittliche Leben zerrütten, sei's endlich im „reichsunmittelbaren" Gebiete der äußeren und inneren Mission — der Provinzen des Reiches Gottes sind es ja viele, aber alle unterstehen einem Könige — nur muß man sich darüber klar sein: nur wirkliche Arbeit, die mit Einsetzung der Person geschieht, hilft aus dem Scheine in's Sein hinein; Liebhabereien und Steckenpferde helfen über die Unwahrheit nicht hinüber, die Kierkegaard bekämpfte [1]).

Wo aber irgend solche Arbeit recht geschieht — da ist der Segen ein reicher, ja herrlicher: nicht nur ist in den praktischen Aufgaben des Christentums ein rettendes Gegengewicht geschaffen gegen den Druck der Unzulänglichkeit und Mißstände des Bestehenden, so daß man sich nicht darunter zu verzehren braucht, sondern Besseres, nämlich positive, ernsthafte, aufbauende Arbeit thun darf, sondern der Christ wird dadurch aus den Fesseln des Gewohnheitschristentums, das wert- und thatlos ist, und aus der Unwahrheit des nur genießenden, weltlichen Christentums, das zeitlichen Zwecken dient, befreit. Der Diener der Kirche aber erfährt darunter, daß er nicht dazu verurteilt ist, der Priester und Pfleger eines bloßen „Christentumsspiels" zu sein, er darf zielbewußte Arbeit thun im Dienst des großen Königs.

Und wie der Einzelne, so erfährt auch das Ganze, also das offizielle Christentum, auch nach der anstaltlichen Seite hin, den rückwirkenden Segen des ernsthaften, christlichen Lebenswerks. Neues Blut strömt in den Adern der Kirchen, seit die äußere und innere Mission ihren Aufschwung genommen haben. — Alle wahre, ernste Arbeit hat verjüngende Kraft.

Es dürfen und müssen diese Punkte hier betont werden, weil diese in Gang gekommene, von oben gewirkte Neubelebung der christlichen Gedanken, des neutestamentlichen aktiven Christen-

[1]) Ueber diese Arbeit in und am „Reich Gottes" im umfassendsten Sinn giebt Lagarde, Deutsche Schriften S. 74 f., beherzigenswerte Winke.

tums in unserer Zeit schon begonnen hat, der kirchlichen Gegenwart ein besseres Gepräge zu geben, als wohl Kierkegaard in seiner Zeit und Heimat eines vor Augen hatte. Noch ist ja des Totliegenden viel in der Christenheit, aber der Weg ist gebahnt, den jeder Einzelne beschreiten kann, und er hat weniger Entschuldigung, als früher, wenn er eine Drohne bleiben will, statt eine Biene zu werden. Aus der Schrift Schlatter's: „Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik" ersieht man beides: sowohl wie weit zurück und wie tief der Seelenschlaf der „passiven Gemeinde" nach seinen Wurzeln reicht, als auch, daß heute demgegenüber erfreuliche Fortschritte gemacht worden sind in der Mobilisierung der christlichen Begriffe und Wahrheiten. —

Nachdem wir so auf vierfache Weise den Angriff Kierkegaard's abzuwehren gesucht haben: einmal durch Aufzeigen der irrationalen Elemente seines Gedankensystems, sodann durch direkte Verantwortung des Bestehenden in den Schranken, welche die gewissenhafte Selbstprüfung zu ziehen scheint, des weiteren durch den Hinweis auf die erforderliche Reinigung, Sichtung und Besserung des Bestehenden, endlich durch den Blick auf den praktischen Erweis des Christentums im Werk des Glaubens und der Liebe — dürfen wir im Rückblick getrost sagen: es braucht dem christlichen Gewissen — denn um dieses handelt es sich ja — um ein sittlich unanfechtbares Bleiben und Wirken auf dem Boden des Bestehenden unter zwei Bedingungen nicht bange zu sein, 1) daß es stete Kritik an sich und dem Bestehenden übe; 2) daß es fleißig sei zu guten Werken.

Noch dürfen wir einem Kierkegaard nicht aus der Schule laufen, noch ist seine Mission an uns nicht ausgerichtet. Aber seinen Machtsprüchen müssen wir uns nicht fügen, seine Konsequenzen nicht ziehen und nach seinem Paradigma uns nicht „beugen" oder flektieren lassen. —

Ein Gedanke drängt sich uns bei dem unnachsichtlichen Gerichte, das er über dies offizielle Christentum, besonders aber über dessen Vertreter, gehalten hat, noch unwillkürlich auf: Ist wirklich das offizielle Christentum, die Kirche, sind ihre Diener allein

und schlechthin verantwortlich zu machen für alle Mißstände, Zweideutigkeiten und unwahren Verhältnisse in der heutigen Christenheit? Dürfen, müssen sie nicht einen großen Teil davon auf andere verantwortliche Faktoren in der christlichen Welt abwälzen? Hat nicht jeder Stand, wenn sein Vertreter einmal den Beruf in tiefer, d. h. in religiöser Weise erfaßt, in seiner Pflichterfüllung und Verantwortlichkeit es mit dem Absoluten zu thun? Der Jurist soll ein Priester des Rechts sein, das von Gott ist, der Mann der Regierung soll sein ein Priester der Autorität und der Ordnung, der sie wirklich vertritt und zu Ehren bringt, der Finanzmann soll sein ein Priester des Volkswohlstands, der Grundlage der höheren, der idealen Güter. Sie alle gehören zu den „Hirten" des Volkes und haben zum Rechten zu sehen, sie haben alle zusammenzuhelfen, um Verhältnisse zu schaffen, Gesetze und Ordnungen hervorzurufen und zu befördern, die wahr, gesund und geeignet sind, das Leben und die Entfaltung der Ideale des Christentums im Volksleben zu ermöglichen. Wie einst das Christentum bei seinem Hineinwachsen in die alte Kulturwelt sich selbständigen geistigen Mächten und Gebilden gegenüberstehen sah und sich mit ihnen auseinandersetzen mußte, so ist heute die Kirche, welche die Hüterin der Ideale und das Gewissen der Völker sein soll, selbständigen Faktoren gegenübergestellt, auf sie angewiesen durch sie gefördert oder gehemmt in dieser ihrer eigenen Aufgabe. Blickt man auf's Einzelne, wie oft geschieht es dann, daß der Pfarrer sich „wie eine einsame Schildwache machtlos auf seinem Posten fühlt" — blickt man auf's Ganze, wie unendlich groß ist die Aufgabe auf sozialem Gebiete, und wie viel muß zur Hebung der Sittlichkeit geschehen — was nicht von der Kirche und ihren Vertretern, sondern von den Trägern staatlicher Autorität zu allernächst angefaßt sein will! Ein Beispiel aus der Gegenwart: „Politische Pastoren" wurden ein Unding genannt. Wenn man nur auch erkannt hätte, was ihr Auftreten notwendig machte! Wenn die zuerst Beteiligten und Verantwortlichen, die Leute von der Regierung und Verwaltung, von der Justiz und Finanz, die ja mitten im Volksleben und seinen Schäden drin stehen, in den Riß getreten wären — dann hätten jene es nicht nötig gehabt. —

Im Blick auf diese Verhältnisse ist von Herzen zu wünschen, daß in jedem verantwortlichen Stande der Bußprediger, der Wahrheitszeuge erstehe, der ihm seinen Spiegel vorhalte, wie Kierkegaard seiner Kirche, der alles Scheinwesen und alle Unwahrhaftigkeit aufdecke und geißle, aber auch von denen, die es angeht, gehört werde. Das alles ist nötig zu „des christlichen Standes Besserung.“ Es wird zwar allen Wahrheitszeugen so gehen, daß sie sich zunächst vorkommen, wie „Opfer, geopfert einem Geschlecht, dem die Ideale ein Narrenstreich, ein Nichts sind, das Irdische und Zeitliche der Ernst“ („Angriff“, S. 191), später aber erkannt und geehrt werden. Sorgen wir indessen, im Gebiet des Christlichen dafür, daß Kierkegaards Opfer nicht umsonst dargebracht sei! —

Landeskirche und Freikirche nach ihrem Wert für christliche Volkserziehung und innere Mission

von

Karl Sell.

(Nach einem zu Frankfurt am Main am 9. Juni 1898 gehaltenen Vortrag.)

Im folgenden wird eine gegenwärtig brennende Tagesfrage erörtert. Hand in Hand nämlich mit einem unleugbaren gewissen Aufschwung des landeskirchlichen Wesens im deutschen Protestantismus geht heute eine innere Kräftigung des vom weit verbreiteten Pietismus getragenen Gemeinschaftslebens und daneben mehren sich die mannigfaltigen Wünsche nach einer freieren Gestaltung der staatskirchlichen Verfassung und nach erhöhter Thätigkeit der kirchlichen Organe. Dieser dreifache Zug der Zeit veranlaßte eine Beratung der zu ihrer 34. Jahresversammlung zusammentretenden südwestdeutschen Konferenz für innere Mission, deren Einleitung dem Verfasser übertragen ward.

Seine Aufgabe konnte dabei nur sein, die im Titel genannte Frage in das Licht einer wissenschaftlichen und kirchengeschichtlichen Betrachtung zu rücken, während den Praktikern die Erörterung der praktischen und technischen Konsequenzen der von, so schien es, Vielen geteilten Ausführungen verblieb. Ungesucht gestaltete sich die Verhandlung zu einer Jubiläumsfeier für Wicherns vor 50 Jahren ergangenen Aufruf für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Die vollständige Wiedergabe des Referates in seiner ursprünglichen Gestalt ist bereichert

durch einige Notizen, die die nachfolgende Diskussion an die Hand gab.

Leitsätze:

1.

Zur sicheren Beantwortung der Frage ist auszugehen von der geschichtlichen Entwickelung, die zur Bildung von freien Kirchen neben den Landeskirchen innerhalb des europäischen Protestantismus im letzten Jahrhundert geführt hat.

Freie Kirchen sind 1. die Brüdergemeinde, 2. auf reformiertem Boden die freien Kirchen in Genf, Waadtland, Neufchatel, Frankreich, Holland, einzelne Gemeinden in Deutschland, 3. auf lutherischem Boden die separierten lutherischen Kirchen und Gemeinden Deutschlands, die „Wahlgemeinden" Dänemarks (?), 4. die beiden freien schottischen Kirchen, 5. die freie italienische Kirche und die Waldenserkirche. Sie sind sämtlich (außer 5) entsprungen dem Bestreben des Pietismus nach Befreiung vom staatlichen Kirchenzwang im Interesse einer lebendigeren Frömmigkeit, beinahe sämtlich (außer 4 und 5) dem Kampf gegen dogmatischen Indifferentismus und Latitudinarismus.

2.

Das Verdienst der freien Kirchen besteht im Zeugnis für die von ihnen festgehaltene reine Lehre, in der Bekehrung Einzelner, der Erweckung Vieler, der Freiwilligkeit Aller und der durch den Wettbewerb hervorgerufenen Aufrüttelung der nationalen Kirchen zu ähnlichem Leben. Ihre regelmäßige Schranke ist dogmatische Strenge und soziale Enge. Nur die Brüdergemeinde ist Missionskirche. Alle anderen sind Doppelgänger der Nationalkirchen geblieben, von denen sie sich getrennt, missionierende Bekenntniskirchen mit Tendenz auf Volkserziehung ohne die Mittel dazu.

3.

Zur Bildung freier Kirchen in Deutschland könnte es kommen auf dem Wege der Separation, mit Verzicht auf Unterstützung des Staates und auf Verbindung mit seiner Kulturarbeit, oder durch eine Revolution, die das bestehende Verhältnis

von Staat und Kirche umstürzte. In beiden Fällen würde der legitime Einfluß, den das Christentum in Deutschland noch auf Schule, höhere Bildung und Volksleben ausübt, eingeschränkt, resp. aufgegeben werden, wofür vorübergehende Erweckungserfolge keinen ausreichenden Ersatz bieten können und das Ziel der deutschen Reformation: Herstellung eines christlichen Volkslebens, würde verfehlt.

4.

Die heutigen Landeskirchen in Deutschland sind widerspruchsvolle Gebilde, nur verständlich aus dem geschichtlichen Prozeß, der allmählich aus dem Konfessionsstaat den modernen paritätischen Staat hat hervorgehen lassen. Sie sind gemischt kirchlicher und staatlicher Natur, zeigen aber auch in der gegenwärtigen Gestalt des Universitätswesens, Schulwesens, der inneren und der sozialen Politik eine solche Abhängigkeit des Volkslebens vom Christentum, die thatsächlich auch dem Staat den Stempel des christlichen aufdrückt. Zugleich gewährt die Verbindung mit dem Staat der Theologie Freiheit der Entwicklung, den Minoritäten möglichsten Schutz und dem geistlichen Amt Entlastung von vielen weltlichen Geschäften.

5.

Die innere Mission in Wicherns Sinn, getragen von pietistischem und patriotischem Geist, im Augenblick des Umsturzes eintretend für die nationale Wiedergeburt, wurzelt in den Zuständen des damaligen Landeskirchentums und ergänzte zunächst dessen blos behördliches Regiment durch die Entfaltung des von weiten Kreisen getragenen Anstalts- und Vereinslebens. In ihr verknüpfen sich eigentliche Mission und Volkserziehung in fruchtbarer Weise. So ist sie zum dauernden Bestandteil unsres nationalen Lebens, zur Ursache und Mithelferin gesunder Sozialpolitik geworden. Gleichzeitig hat sie dem in der Freikirche lebendigen Trieb auf Vereinsbildung und Laienthätigkeit legitime Befriedigung verschafft.

6.

Demnach bedarf es um ihretwillen keiner prinzipiellen Umge-

staltung der landeskirchlichen Verfassung, deren parlamentarische Formen (Konsistorial- und Synodalregiment) erst gleichzeitig mit der inneren Mission sich allgemein verbreitet haben. Dagegen vermag die innere Mission auch gegenüber den etwa in der Kirchenverfassung liegenden Gefahren der Herrschaft von Mehrheitsparteien und der Bevorzugung einflußreicher sozialer Gruppen den Gedanken der Volkskirche (der Kirche aller Klassen) und der Gemeindekirche (Anbetungskirche, nicht Bekenntniskirche) zu stärken, in deren Verwirklichung der Wert des Landeskirchentums für das nationale Volksleben besteht.

7.

In Summa: Die Aufgabe deutscher Reformation: christliche Volkserziehung im weitesten Umfang wird sicherer gelöst durch sachgemäßes Zusammenwirken des landeskirchlichen Behördenregiments, des Pfarr- und Gemeindeamts und der inneren Mission als durch den „Sprung ins Dunkle“ des Freikirchentums.

I.

Den Eingang einer jeden Erörterung, die heutzutage sich um die Angelegenheiten von Landeskirche und Freikirche dreht, versperrt geradezu ein Wald von Schlagwörtern, in die jene beiden Begriffe verstrickt erscheinen: Staatskirche, Volkskirche, Massenkirche, Allerweltskirche, Pöbelkirche, Gemeindekirche, Bekenntniskirche, Anbetungskirche und was man sonst nennen mag.

Soll das Alles nun erst zur Qual der Leser definiert werden? Es wird nicht nötig sein. Denn bei schärferem Zusehen zeigt sich, daß diese verschiedenen Namen ungleichartig sind: die einen sind juristische Gattungsbegriffe, die andern kirchenpolitische Wertbegriffe oder Unwertbegriffe, wieder andere religiöse Wesensbegriffe — die oft alle denselben Gegenstand bezeichnen. So nennt man das, was vom blos juristischen Gesichtspunkt aus als separierte Religionsgenossenschaft zu bezeichnen wäre, mit einem Wertbegriff „Freie Kirche“, mit einem Wesensbegriff Bekenntniskirche, so nennt man die juristisch als „Landeskirche“ bezeichnete Korporation, vielleicht um sie ins Unrecht zu setzen „Staatskirche“ oder mit einem kräftigen Unwertbegriff

„Allerweltskirche“ oder auch mit einem Wertbegriff „Volkskirche“; Wesensbegriff für diese Korporation aber würde heißen: Konfessionelle Volkserziehungsanstalt.

Bemühen wir uns, jedes dieser Worte in einem klaren bestimmten Sinne zu brauchen, so werden wir vielem unnützen Streite entgehen.

Ich verstehe also unter Landeskirchen unsere nach Landes- oder Ländchensgrenzen getrennten privilegierten evangelischen Kirchenkörper, die unter dem Regiment der Landesobrigkeit stehen, sei es monarchisch oder republikanisch und so die ganze dem evangelischen Bekenntnis angehörige Bevölkerung des Landes oder Staats umfassen. Sie sind durch Geschichte und Verfassung des Staats legitimiert als „Staatskirchen“, sie wollen das ganze Volk religiös beherrschen und sind darum „Volkskirchen“ — aber auch Massenkirchen, Allerweltskirchen! „Freie Kirchen“ dagegen sind vom Staat unabhängige evangelische Religionsgenossenschaften, die nur den Schutz des Privatkorporationrechtes genießen.

Jede dieser freien Kirchen umfaßt nur einen engeren Kreis von Christen desselben Bekenntnisses, keine von ihnen erhebt den Anspruch darauf, die einzige, die wahre und die ganze Kirche zu sein, wenn auch manche vielleicht ihre Form wenigstens für die beste Kirchenform hält.

Ein günstiges Prognostikon für die Landeskirche findet sich schon darin, daß wir hier aus einem halben Dutzend derselben zusammen kommen können und friedlich mit einander beraten, während es doch sonst bekannt ist, daß die Glieder verschiedener Konfessionen damit beginnen, sich „auseinander zu setzen.“ Wir stehen auch zweifellos auf sehr verschiedenen theologischen Standpunkten und dennoch werden wir uns über gewisse praktische Ziele verständigen. Wir sind an ganz verschiedene gottesdienstliche liturgische Formen gewöhnt und doch vereinigen wir uns Alle in gleicher Andacht um Gebet, Lied und Predigt. Ja was manchen schon beengt und gedrückt haben mag: Konsistorium und Synode, Kirchenvorstand und Kreisrat, das kann er hier vergessen über der Geistesgemeinschaft, der Glaubensverbindung, der Liebesgesinnung, die alle umschlingen und durchdringen! Und schließlich auch der

christlich-soziale oder national-soziale Prometheus, der sich vorkommt, als ob er angeschmiedet wäre an den Kaukasus des Staatskirchentums, er tröstet sich damit, daß seine Glaubenshoffnungen, seine Liebesgedanken für Volk, Arbeiterwelt und kleine Leute sich in einer Höhe bewegen, in die keines jener Zwangsinstitute hieneinreicht. Wir alle kennen für unsern Glauben etwas besseres, als die Kirche, der wir gerade angehören und dienen, nämlich Gottes Reich, etwas weiteres als alle einzelnen Kirchen: die Christenheit, etwas mächtigeres als alle Theologie: den Glauben, etwas größeres als Präsidenten und Superintendenten: den alleinigen Hirten und Bischof unserer Seelen Jesus Christus.

Darum sind wir als evangelische Christen in unserem Glauben ungebunden, über eine Angelegenheit, die nur in der Peripherie des eigentlichen Christentums liegt, nach geschichtlicher Einsicht, nach Zweckmäßigkeitserwägungen und nach Gewissensgründen zu beraten und zu entscheiden. Wir werden jedem seine Vorliebe für eine bestimmte Kirchenform lassen. Wir fragen nur, in welcher dieser Formen läßt sich am meisten thun für das Interesse, das uns hier vereinigt: innere Mission und christliche Volkserziehung? —

Vielleicht begegne ich Mißverständnissen meiner Stellung zu beiden mit einem vorausgeschickten Bekenntnis. Trotz persönlicher Vorliebe für die Landeskirche habe ich doch gar nichts gegen die sog. Freikirche. Ich halte sie durchaus nicht für eine schlechtere Kirche als jene, oft für eine bessere. Aber ich halte alles, was man unter uns mit dem juristischen Begriff „Kirche“ nennen mag, als evangelischer Christ kraft des Artikels VII der augsburgischen Konfession, der nur von der religiösen Kirche spricht, für eine blos menschliche Velleität, für ein Provisorium. Es giebt in Wahrheit nur eine „Kirche“, nämlich die Gemeinschaft aller Gläubigen unter Christo ihrem Haupt, sie ist da, wo auch nur zwei oder drei in Jesu Namen versammelt sind und sie fehlt, auch wenn alle Kirchenfürsten der Welt zusammen kämen, ohne daß sie es in diesem Namen thun!

Als deutscher Christenmensch, als evangelischer Christenmensch ist mir dagegen dasjenige „Kirche“ genannte Ding am liebsten,

das unserem Volk am meisten dazu hilft, in Geist und Wahrheit Gott und Christo zu dienen.

Es ist unter uns ziemlich viel die Rede von „der Freikirche“, wie von einem Ideal, von einem Gedankending also, aber nach meiner Kenntnis selten genug von den verschiedenen freien Kirchen selbst, die in Wirklichkeit existieren.

Was man sich von diesem Ideal Freikirche verspricht, das müßte aber doch in den wirklich vorhandenen freien Kirchen gefunden werden. Sehen wir uns also zuerst einmal nach diesen freien Kirchen um. Wer und wo sind sie?

Ich beschränke mich dabei auf den europäischen Protestantismus. Denn so verlockend Manchem die amerikanischen Verhältnisse erscheinen mögen, in denen das Freikirchentum ausschließlich herrscht, müssen wir sie doch m. E. völlig außer Betracht lassen wegen eines fundamentalen Unterschiedes. Die alle öffentlichen Verhältnisse Europas beherrschende Größe ist und bleibt der S t a a t. Alles und jedes Kirchentum hat sich zunächst mit ihm zu vertragen, staatliche und nationale Rücksichten bedingen unser gesamtes gemeinschaftliches Leben, regeln jeden unserer Schritte, während drüben, abgesehen von Kriegszeiten wie jetzt, der „Staat“ wenig mehr ist als die Rennbahn, innerhalb deren Jeder seinen persönlichen Vorteil verfolgt. Dort wirft sich darum aller Idealismus, wo er vorhanden ist, auf religiöse, humanitäre, geistige, literarische Ziele, während unser höchstes Ideal ist und bleibt eine solche individuelle Gestalt unseres nationalstaatlichen Lebens, bei der wir unseren Beruf als christliche Nation am besten erfüllen können. Der Staat ist uns mit den Reformatoren nicht eine Gottesordnung n e b e n der Kirche, sondern die von Gott gestiftete weltliche, rechtliche Ordnung, innerhalb deren alle Kräfte des Volkslebens ihre Auswirkung finden sollen, und daß es so ist, empfinden wir nicht als eine Beschränkung, sondern als eine Steigerung unserer Kraft. Darum vergöttern wir durchaus nicht den Staat. Er hat keine e w i g e Bestimmung, während die Menschenseele ewig ist. Er ist nur das zeitliche Dach, unter dem die Persönlichkeit für die Ewigkeit erzogen wird. Verstehen wir unter Kirche die Christenheit in der Ewigkeit, so ist sie über ihm. Aber die

Kirche in dieser Zeitlichkeit genügt nicht zu einem menschlichen Leben: da brauchen wir Familie, Volk, Staat, Reich, da brauchen wir jene individuelle Gestalt, in der allein der Mensch Mensch sein kann. Doch das war nur beiläufig gesagt. Wir können eben nur den Vergleich mit solchen Kirchen brauchen, die unter einigermaßen gleichen nationalen Bedingungen existieren wie wir selbst.

Welches diese Freikirchen sind, spricht die erste These aus. Ich verzichte hier auf einen historischen Vortrag über sämtliche freie Kirchen der Gegenwart. Ich wollte mit der Aufzählung nur das Beobachtungsgebiet abstecken, auf dem man sich umzusehen hat. Aber ich verlange, daß man von den Freikirchen nur solche Dinge erwartet, die sie auch thatsächlich geleistet haben.

Da ergiebt sich sofort eins: Die freien Kirchen sind sämtlich gebundene Kirchen, gebunden an einen besonderen Zweck oder gebunden an ein bestimmtes Bekenntnis. Und wie frei sie scheinen von aller Rücksicht auf den Staat, dennoch blickt thatsächlich ihr Auge nie weiter als auf ein Volk, auf einen Staat.

Nur die älteste und ehrwürdigste dieser Kirchen macht davon eine Ausnahme, die Brüdergemeinde, die man m. E. sogar die einzige eigentliche freie evangelische Kirche nennen könnte. Denn sie ist eine rein evangelische Kirche, sie ist Vereinskirche, sie ist Gemeindekirche, sie ist wirkliche Anbetungskirche, von jedem Staat völlig frei, und sie hält sich selbst nur für ein Provisorium der Sammlung aller Seelen, die den Heiland lieb haben.

Entsprungen ist sie, wie alle freien Kirchen, aus der großen protestantischen Freiheitsbewegung, die man Pietismus nennt. Sie ist gleichgültig gegen Staatsgrenzen, international, breitet sich über alle Weltteile aus. Freilich ist sie, um leben zu können, zugleich eine Produktivgenossenschaft, ein kommerzieller und industrieller Großbetrieb — das aber im Grund doch nur zu Missionszwecken. Die ganze Welt ist ihr ein einziger Missionsschauplatz. Das Brüdervolk, das sie aus allen Völkern sammelt, ist nur eine Devotionsgemeinde, ein „Volk“ im rein christlichen Sinne, so wie die erste Christenheit es war. Aber sie würde, falls es ihr je gelänge, ein ganzes Volk im weltlichen Sinne des Wortes in sich

aufzunehmen und nicht blos Freiwillige aus allen Völkern, ihre Gestalt völlig verlieren, wofür es schon jetzt an Anzeichen — einer nationalen Differenzierung — nicht fehlt. — Die Brüdergemeinde ist, man gestatte den Ausdruck, ein familienhaft gegliederter protestantischer Missionsorden, ein Missionsvolk. Aber die Aufgabe der Menschheit in allen ihren Völkern auf Erden ist nach dem Schöpfungssegen mehr, nämlich die Herrschaft über die Erde und die Verbreitung des Reiches Gottes durch ein Gott geweihtes Menschheitsleben. —

Die andern freien Kirchen, außer den beiden italienischen, hängen alle in ihrer Entstehung zusammen mit der pietistischen „Erweckung" dieses Jahrhunderts, sie sind, reformierte wie lutherische, großenteils entsprungen aus dem Protest gegen die dogmatische Laxheit der Staats- oder Nationalkirchen. Das gilt von allen reformierten freien Kirchen, aber auch von den lutherischen, von denen erst die jungen auch einen politischen Beisatz haben. In den Staatskirchen, von denen sie sich trennten, erblicken sie einen trostlosen Mischmasch von Gläubigen und Ungläubigen, eine Allerweltskirche, sie rügen an ihr den Mangel jedes Bekenntnisses oder eines bestimmten Bekenntnisses, sie rühmen sich ihrer völligen Freiwilligkeit. Das größte hierin haben die beiden schottischen Freikirchen geleistet, die von 1843 und 1847, die nicht aus dogmatischen Gründen, sondern nur aus gekränktem Rechtsgefühl sich von der Staatskirche trennten, weil diese rücksichtslos ein veraltetes Patronatrecht geltend machen wollte, um den Gemeinden auch mißliebige Pfarrer aufzuzwingen. Aber eben durch diesen Mangel eines Bekenntnisunterschiedes, durch ihre großartige Opferwilligkeit, durch den raschen Ausbau eines fertigen Kirchenwesens mit allen Anstalten für innere und äußere Mission haben es diese beiden unter sich noch nicht einmal verbundenen schottischen Kirchen dahin gebracht, eigentlich zwei Doubletten der nationalen schottischen Kirche darzustellen, der sie auch numerisch die Wage halten. So stellen alle diese freien Kirchen Bekenntniskirchen, Zeugniskirchen vor — aber doch nur innerhalb des Gebiets einer Nation, eines Staates, oder in der Schweiz innerhalb eines Kantons. Zu einem äußeren Zu-

sammenschluß glaubensverwandter Gruppen aus verschiedenen Nationen ist es dagegen nicht gekommen. Die Schwierigkeiten sind unüberwindlich. Das zeigte die von der schottischen freien Kirche ausgegangene Begründung der „evangelischen Allianz.“ Man weiß, auf welche unüberwindlichen Hindernisse hier schon die als juristisch bindend nicht gemeinten 9 Glaubensartikel dieser Allianz gestoßen ist. Nirgends ist es zur Gründung einer größeren internationalen freien Bekenntniskirche gekommen; auch jede freie Kirche trägt ein nationales, ja kantonales Gepräge und die Rücktritte gerade hervorragender Persönlichkeiten in die Nationalkirche sind häufig. Erwähnt mag auch werden, daß Chalmers, der Gründer der schottischen Freikirche, anfangs ein großer Freund der Nationalkirche war. Dagegen haben ohne Ausnahme die nationalen Kirchen, aus denen die Sezession erfolgte, den größten Vorteil davon gehabt, nicht etwa durch den Aderlaß, sondern durch den Wetteifer, in den sie nun mit den Sezessionisten treten mußten. Ueberall, in Genf, Waadtland, Schottland, hat sich das religiöse Niveau der Staatskirchen gehoben. Die freien Kirchen haben als Protestkirchen dem Staatskirchentum den Dienst geleistet, den das pietistische Gemeinschaftswesen überall den Landeskirchen leistet: als ein Salz zu dienen, als eine Unruhe, die das Ganze vor Stagnation bewahrte. Daraus würde man schließen können, daß dem kirchlichen Protestantismus zu seiner Gesundheit ein gewisser pietistischer Beisatz zu wünschen ist.

So haben Männer wie Vinet und Chalmers, die ursprünglich eifrige Anhänger der Staatskirche waren und nur gezwungen die Fahne der Sezession ergriffen, doch indirekt wieder dem Nationalchristentum gedient. Mit diesen Namen aber, den Namen des größten französischen praktischen Theologen und des größten schottischen Theologen in diesem Jahrhundert, habe ich schon darauf hingewiesen, welche Geisteskraft und Früchte der gesamte Protestantismus diesen Freikirchen verdankt. Freilich allein Vinet hat die prinzipielle Konsequenz des Freikirchentums völlig gezogen und ausgesprochen, die absolute Trennung der Kirche vom Staat und, fügen wir hinzu, in seinem kühnen Individualismus hat er eigentlich auch die Kirche als solche aufge-

hoben. Ihm ist eins und alles das christliche Individuum, der persönliche Glaube. Eben darin aber scheint mir, liegt das eigentliche Korrektiv alles pietistischen Freikirchentums. Wenn es im Grund nur darauf ankommt, daß der Einzelne mit seinem Gott in Verbindung tritt, warum sich dann noch streiten über das Adiaphoron der Art und Weise, in der das geschieht? Wem dagegen der Glaube auch an der Gemeinschaft hängt, der wird es als Gläubiger aushalten können unter jeder Form, die ihm das nicht versagt. Etwas anderes ist es mit der Gewissenstyrannei, mit dem despotischen Druck seitens des Staatskirchentums, der meistens die Separationen herbeigeführt hat. Ihm gegenüber sind diese streng an ein Bekenntnis sich bindenden Leute Freiheitsmänner gewesen. — Wie steht es aber, abgesehen von den schottischen freien Kirchen, mit dem Unterrichtswesen, mit ihrem Anteil an der theologischen Wissenschaft? Es hängt von der Lage der Staatsgesetzgebung ab, ob sie und dann mit großen Kosten eigene Schulen begründen können. Völlig frei gegeben ist ihnen überall nur die Vorbildung der künftigen Geistlichen in eigenen Seminaren. Aber hier ist die Theologie durch das Bekenntnis in enge Grenzen gebannt; die Mehrheitsvertretung der Kirche übt eine Censur auch in theologischen Fragen aus und, wie Beispiele zeigen, werden höher strebende originelle Geister unterdrückt. In der Unmöglichkeit, eigentlich erziehend auf das Volk im Ganzen zu wirken und sich an der großen geistigen Arbeit des Protestantismus zu beteiligen, liegt der Grund des relativ nur geringfügigen Beitrags der freien Kirchen zum geistigen Kapital des Protestantismus. Sie sind außerdem beschränkt auf gewisse solvente soziale Gruppen, sie haben keinerlei werbende Kraft und sie würden sich alle ohne Ausnahme des Tages freuen, wo sie mit gutem Gewissen wieder zu dem alten Herd zurückkehren könnten, von dem sie sich nur aus Not getrennt haben. So die Freikirchen. Dem gegenüber stellt das Sektenkirchentum, das in größter Mächtigkeit in England sich entfaltet hat, einen kräftigeren Trieb des individualistischen Protestantismus dar. Hier finden sich die Genossen einer bestimmten religiösen Ueberzeugung freiwillig für so lange zusammen, als sie diese Rich-

tung teilen. Hier lebt man wie in der Brüdergemeinde nur für diesen religiösen Zweck, und stiftet damit so viel Gutes als möglich. Aber man gehört dem Verein nicht durch Geburt und nicht durch Taufe an, sondern freiwillig und so lange man seine Gesinnung teilt. Man ist hinaus über die Kirche in jeder möglichen Form. Die Landes- und Staatskirchen sind mehr oder weniger altfränkische, vielfach umgebaute Wohnhäuser, die Freikirchen Blockhäuser auf Zeit, die Sekten Wartehallen. Aus diesen Gründen dürfte das Verdienst der freien Kirchen in der zweiten These genügend gewürdigt sein. Damit ist gesagt, was die Christenheit an ihnen hat.

Daß es trotzdem Gründe geben könnte, die uns zu diesen Ordnungen würden greifen lassen, will ich nicht bestreiten. Aber ohne solche zwingende Gründe aus freien Stücken dieses Freikirchentum wählen dürfte man doch erst, wenn man sich deutlich gemacht hat, auf welchem Wege und um welchem Preis allein es im gegenwärtigen Moment in Deutschland möglich ist?

II.

Das spricht der 3. Leitsatz aus, auf den ich verweise. Es scheint mir wichtig, die Möglichkeit des Freikirchentums, mit der unter uns so oft gespielt wird, praktisch genau ins Auge zu fassen. Natürlich erörtere ich die Frage nur mit Rücksicht auf das, was mit der inneren Mission zusammenhängt. Die Rechtslage zwischen Freikirche und Staatskirche ist im ganzen protestantischen Europa die gleiche. Ueberall sind die Staatskirchen die beati possidentes. Das Eigentum am Kirchenvermögen, an allen Stiftungen, an den Staatsdotationen und Zuschüssen haftet an der privilegierten Kirchenkorporation oder ihrem Rechtsnachfolger; es ist Stiftungsvermögen, nicht Personalvermögen und auch nicht Gemeindevermögen der lokalen Gemeinde.

Bei jeder Separation verzichtet man mit dem Austritt aus der Korporation auf alle ihre Vorteile. Eine Teilung des Kirchenvermögens einer Gemeinde und zwar nach der Kopfzahl, etwa der „Gläubigen und der Ungläubigen“, der Altkonfessionellen und der „Modernen“, wie man schon vorgeschlagen hat, ist unmöglich.

Es giebt nur einen Austritt aus der Landeskirche, keine Teilung der Landeskirche. Das Vermögen haftet auch nicht etwa an dem Bekenntnis. Denn wohl hat das Bekenntnis zur Augustana seiner Zeit die Landeskirche begründet, aber nur darum, weil dieses Bekenntnis damals als die allein wahre Formulierung der christlichen Lehre die Prätention rechtfertigte, daß diese Bekennergruppe die Rechtsnachfolgerin der alten Kirche in ihrem Besitze sei. Diesen Bekenntnisgenossen wurden in den verschiedenen Friedensschlüssen kraft Staatsvertrags die alten Kirchengüter und -rechte überlassen. Die Bekenntnisgenossen aber waren nicht bestimmte Individuen, sondern „Stände", Landesobrigkeiten, Staaten. So sind nun die nach Staatsrecht berufenen Rechtsnachfolger der alten Konfessionsstaaten deren Erben. Und diese Landeskirchen haben zwar vielleicht gewisse Lehrordnungen für ihre Kirchendiener, aber sie binden die passive Mitgliedschaft nicht an ein formuliertes Bekenntnis des Einzelnen, sondern wer in ihr geboren ist, hat Anspruch auf alle ihre Dienste und Vorteile. Eine Freilassung der Kirche vom Staate könnte auch erfolgen in Gestalt prinzipieller Trennung des Staats von der Kirche überhaupt, bei welcher der Staat sich weigerte, ferner irgend welche Kirchenkosten zu tragen und das ganze seitherige staatliche Kirchenregiment aufgäbe. In diesem Falle, der in Deutschland nur bei einer Revolution eintreten würde, hörten eo ipso in den meisten deutschen Ländern Konsistorien und Synoden auf. Nur wo, wie in Hessen, das Kirchenvermögen selbständig verwaltet wird, bliebe dieses erhalten, aber ohne weitere staatliche Zuschüsse, über das lokale Kirchenvermögen würden vermutlich viele Streitigkeiten entstehen und hier könnte vielleicht bei der Auflösung der seitherigen Kirche in eine Reihe von privaten Religionsgesellschaften da und dort ein Versuch der Teilung gelingen. Die staatliche Einziehung der Kirchensteuern aber fiele weg, die dann übrig bleibenden Kirchenglieder müßten für allen Gottesdienst, für religiösen Unterricht, Bildung der Geistlichen allein bezahlen und aus den Staatsschulen, von den Staatsuniversitäten verschwände jeder Religionsunterricht, jede theologische Fakultät. Die Freiheit hätten wir und – das Nichts.

Natürlich würden auch aus diesem Chaos bald wieder evangelische Gemeinden auftauchen, so gewiß es selbst nach der großen Hugenottendrangsal in Frankreich bald wieder „Kirchen der Wüste" gab. Aber sollen wir irgendwie solche Zustände wünschen, wenn wir es bequemer und billiger haben und unserem ganzen Volk den Segen des Christentums erhalten können?

III.

Wir haben noch das vielbeschrieene Landeskirchentum. Glücklicherweise auch jetzt ein besseres geschichtliches Verständnis seiner Herkunft und eine billigere Beurteilung seiner Mängel und Vorzüge. Die durch Anwendung eines mißverständlichen Vergleichs hervorgerufene Theorie vom obersten Bischoftum der Landesherren ist im Schwinden. Man sieht nun, daß es sich thatsächlich hier nur um ein, überall beinahe, verfassungsmäßig beschränktes Recht des Staatsoberhauptes (Landesherr oder republikanische Magistrate) zur Genehmigung kirchlicher Beschlüsse handelt, um eine Kirchenhoheit, die gesetzlich so wenig unumschränkt ist wie die Gerichtshoheit. Nachdem beinahe alle Landeskirchen gemeindliche Selbstverwaltung und eine parlamentarische Verfassung erhalten haben, die jede liturgische Willkür des Landesoberhauptes beseitigen, kann kaum mehr von einem landesherrlichen „Kirchenregiment" geredet werden, denn auch die Auswahl der Personen für die höchsten kirchlichen Aufsichtsämter und Behörden ist schon beherrscht von der Rücksicht auf spätere parlamentarische Verhandlungen. So wenig heute ein König einfach Den zu seinem Minister machen kann, den er will, sondern nur einen, der sich dafür schickt — so wenig bedeutet dieses Ernennungsrecht ein sachliches Uebergewicht des Königs über die Kirche. Persönlicher Einfluß aber der Krone und ihrer Träger vermag in kirchlichen Dingen nur dann nachteilig zu wirken, wenn es den Vertretern der Kirche an Rückgrat fehlt. Umgekehrt hat die scheinbare Anomalie, daß der Landesherr einer anderen Konfession wie seine Landeskirche angehört, die freie Bewegung der Kirche nicht behindert. Das Zusammentreffen der Vertreter verschiedener Konfessionen im höchsten Rat der Krone ist geeignet, die Friktionen in einem ganz und

gar paritätischen Lande wie Deutschland zu mildern.

Nur noch die republikanische Schweiz hat ihre eigentlichen Religionskriege in diesem Jahrhundert gehabt. Versteht man aber das Landeskirchentum geschichtlich, so erklären sich seine Widersprüche: Ein Kirchenoberhaupt, das der Kirche gar nicht anzugehören braucht, die Mitgliedschaft der Kirche und die Gemeindezugehörigkeit geknüpft an Geburt und Wohnsitz, nicht an ein Bekenntnis, die Kirchendiener vielfach in öffentlicher Beamtenstellung, Minister und Parlament des Staats berechtigt zur Genehmigung von Kirchengesetzen, die Vorbildung der Kirchendiener auf staatlichen Unterrichtsanstalten, die Seelsorge in Heer und Flotte unter Aufsicht von Generälen! Ich deute die Entstehungsgeschichte dieser Anomalien nur an. Sie ist ein denkwürdiger Beweis für die Fähigkeit und Anpassungsfähigkeit christlicher Anschauungen an veränderte politische Verhältnisse. Anfänglich in der Reformationszeit, um nicht weiter zurückzugehen, gab es nur konfessionelle Staaten mit höchstens geduldeten Andersgläubigen. Der Staat erkannte nur eine Religion an, weil es nur eine wahre Religion geben kann. Dann im Zeitalter der Toleranz wurde die Gleichberechtigung der Religion zugestanden, aber die Pflicht des Landesherrn, über der Religion zu wachen, blieb. Der Staat herrschte unter Umständen über mehrere Kirchen. Das Zeitalter der Romantik suchte unter dem Gedanken des „christlichen Staats" mit mehreren gleichberechtigten christlichen Konfessionen ein neues Ideal und fand den klassischen Ausdruck dafür in der heiligen Allianz von 1815. Schließlich wurde erst in unserem Jahrhundert vollkommene Religionsfreiheit und Unabhängigkeit aller Rechte vom religiösen Bekenntnis gewährt, und insofern hörten die Staatskirchen auf! Die Schule, die von Anfang an Sache des konfessionellen Staates gewesen, wurde eine neue Staatsanstalt, die Universität, ursprünglich bestimmt zur Verteidigung der Konfession mit allen Mitteln der Wissenschaft, wurde zur Hochschule einer von jeder Konfession vollkommen unabhängigen Lehre und Forschung. Die Kirchen erhielten korporative Verfassungen, aber nach wie vor leistet der Staat namhafte Zuschüsse zu allen kirchlichen Ausgaben. Es ist darum nicht so ohne weiteres klar, wo die größere Abhängigkeit liegt, ob beim

Staate, dessen Angehörige, gleichviel welcher Religion sie angehören, alle mitsteuern müssen für die Kirchen oder bei den Kirchen, die sichs gefallen lassen müssen, daß ein Minister ihre Konsistorien besetzt und ihre Gesetze begutachtet. Jedenfalls liegt dem Staat etwas an den Kirchen, das beweist seine Fürsorge für den konfessionellen Religionsunterricht und die Erhaltung theologischer Fakultäten auf den Staatsuniversitäten.

Was von streng kirchlicher Seite als die ärgste Anomalie bezeichnet wird, daß der Staat sich um die Bildung künftiger Kirchendiener kümmere, ist von der anderen Seite her der stärkste Ausdruck des Zutrauens des Staates zur Kirche. Die Aufgabe der hohen Schulen nach deutschen Begriffen ist die „Wissenschaft", d. h. die sachgemäße denkende Erkenntnis der Wirklichkeit, dessen was da ist. Indem auch die geoffenbarte Religion unter diese Gegenstände aufgenommen wird und ihre wissenschaftlichen Vertreter in eine Korporation mit denen aller andern höheren geistigen Interessen eintreten, bezeugt der Staat an seinem Teile nicht nur seinen Respekt vor der Religion, sondern er erwartet einen religiösen Abschluß aller Bildungsideale. Der Staat erkennt auch sonst auf allen offiziellen Gebieten die religiösen, die christlichen Ideale als die höchsten an, er sorgt für eine christliche Volkserziehung, die er nur im Detail den Kirchen überläßt. Mit einem Wort: prinzipiell betrachtet ist der paritätische Staat der Gegenwart doch nur eine Umbildung des alten Konfessionsstaates, der auch die christliche Religion als Fundament anerkennt.

Weil dieser Staat, wie er unter uns besteht, nicht gleichgiltig sein kann gegen die Religion, darum verschafft er der Wissenschaft, die sich um die Erkenntnis der Religion bemüht, die ihr notwendige Freiheit der Entwickelung und schützt die freie Diskussion. Darum nimmt er sich unter Umständen auch derer an, die verfolgt werden wegen theologischer Meinungen, die seiner Ansicht nach nicht hindern am Glauben und religiösen Handeln. So wirkt er als ausgleichende Macht im Kampf der Richtungen und muß es thun, wenn er die Energie des Glaubens sich erhalten will, von der auch er lebt, und nicht blos die

Energie der Gewohnheit oder des Fanatismus.

Schließlich nimmt der Staat mit der Aufsicht über die zweckentsprechende kirchliche Vermögensverwaltung und anderes rein Technische Pfarrern und Gemeindeorganen eine drückende Last der Verantwortung ab. Er sorgt für die sparsamste Kirchenverwaltung.

Also kein rosiges Erbstück der Vergangenheit, sondern ein sehr komplizierter Niederschlag eines verwickelten Kulturprozesses ist das Landeskirchentum. Er ist das Denkmal des deutschen politischen Partikularismus. Man könnte es beseitigen mit dem einen Satz in unseren Verfassungen: alle Religionsübung ist frei und alle Staatskirchen sind aufgehoben! (vgl. Satz 4).

IV.

Dieser Fall schien zu drohen, als vor 50 Jahren Wichern auftrat mit seinem Ruf zur inneren Mission. Aber nicht für die von der Linken im Parlament geforderte Trennung der Kirche vom Staat trat er ein, nicht für die freie Kirche, sondern für die Wiedergeburt der Kirche und der Nation, der Nation aus dem Geist des Christentums, der Kirche aus dem Geist thätiger Liebe, die aus dem Glauben kommt. Ich darf hier weder die Genesis dieses inneren Missionsgedankens, der direkt zurückgeht auf das patriotische Erbe der Freiheitskriege, noch ihre Entfaltung zum großen Programm der Volksseelsorge durch alle lebendigen Glieder der Kirche, Geistliche wie Laien, Männer wie Frauen hier erörtern, wie es Wichern vor 50 Jahren in Wittenberg entwarf. Genug Wichern ging bei seiner inneren Mission aus von jenem höchsten Begriff von Staat und Volkstum, der dem europäisch germanischen Geist entspricht und der auch der Reformation zu Grunde liegt, nicht von dem Staatsbegriff der Amerikaner, Vinets und anderer Anhänger der Freikirche, sondern von dem Luthers. Mit dem Scharfblick des Volksmannes hat er auch zuerst die sittlichen Gefahren erkannt, mit denen der unaufhaltsame Industrialismus uns bedroht, er ist so einer der ersten christlichen Sozialisten in Deutschland gewesen und so war ihm innere Mission eigentlich Rettung, Heilung,

Verklärung des ganzen Volkslebens durch evangelisches Christentum. Wer ihm darin helfen wollte, war ihm recht: Staat Kirche und freier Verein! Während also die Theoretiker und Politiker den 1845 begründeten Kirchentag, ohne es eigentlich zu wissen, zu einer protestantisch kirchlichen Doublette des deutschen Parlaments zu machen suchten, indem sie ihm die Aufgabe des deutschen Kirchenbundes stellten, hat ihn der große Praktiker zum Schallrohr seiner prophetischen Predigt über Volksnot und Christenhilfe gemacht und seine Schöpfung, der Kongreß für innere Mission, ist geblieben, während der Kirchentag gieng. Und Wichern behielt gegenüber der Gespensterfurcht aller Reaktionäre mit seinem Glauben an die im deutschen Christenvolk vorhandenen Kräfte des Glaubens und der Liebe recht. Indem er die Pflicht der Christenheit, sich ihrer zwar getauften aber verwahrlosten Glieder anzunehmen, deutlich machte, knüpfte er wirksam an den Charakter unbewußter Christlichkeit unseres Volkes an und bewahrte trotz des irreleitenden Namens „Mission" den Charakter der evangelischen Kirche als Volkskirche. Er verstand es, sein Werk über dem Streit der Konfessionen zu halten und sich das in allen Konfessionen enthaltene Christentum nutzbar zu machen. Seine glücklichste und wirksamste Selbsttäuschung aber war die, daß er den Dienst der inneren Mission für etwas vorübergehendes ansah, bis zur Uebernahme dieser Dienste „durch die Organe der Kirche". Wir wissen jetzt, daß er dem evangelischen Kirchenwesen neben dem kirchenregimentlichen Amt und dem geistlichen Amt ein drittes Glied eingefügt hat, das charismatische Amt der Hilfeleistung, in jenen Vereinsorganisationen, die als die eigentlich verbindende Kette durch alle einzelnen Landeskirchen hindurchgehen. So stiftete er die gemeindeutsche allgemeine Kirche der Liebesthätigkeit mitten hinein in die einzelnen Landeskirchen und über sie. Ich nenne keine dieser Organisationen! Nur die Frage will ich aufwerfen: würde ein solcher Reformator mit der gleichen Willigkeit aufgenommen worden sein, wenn er einer einzelnen großen Landeskirche als Bußprediger gegenüber getreten wäre? Die vielen kleinen Kirchenkörper, mit denen er es zu thun hatte, konnten

ehrlich und willig ihre Versäumnis eingestehen und brauchten sich nicht allzu sehr zu schämen, während ein enggeschlossenes Levitentum einer einzigen Kirche leicht den unbequemen, unsanften Propheten erdrückt hätte! Der kirchliche Partikularismus hat damals die innere Mission nicht gehemmt, sondern gefördert, innerlich und äußerlich. Er hat vielmehr einen schönen Wetteifer entzündet, das berechtigte Selbstgefühl einzelner solcher Körper gestärkt und jene aufrichtige Lojalität begründet, die im freien Verkehr der Vertreter verschiedener Landeskirchen unter uns herrscht.

Mit der gleichmäßigen Einbürgerung der Wichern'schen inneren Mission in allen Landeskirchen ist aber auch jeder Grund zur Beschwerde gegen deren Enge geschwunden. Der Eifer in Liebeswerken, durch den sich teilweise die aus dem Pietismus geborenen freien Kirchen auszeichnen, ist durch die gleichfalls aus dem Geist des Pietismus geborene innere Mission in die Landeskirchen eingedrungen. Sie haben so ein Element völliger Freiwilligkeit in sich aufgenommen. Das ist es, was Wichern das allgemeine Priestertum nennt.

Wer aber hat doch die wichtigsten Reformen, die Wichern verlangte: Sonntagsheiligung, Gefängnisreform, Wohnungspolitik, Rettungshauswesen, Arbeiterfürsorge, Herbergs- und Wanderburschenfürsorge teilweise wenigstens durchgeführt? Es ist der Staat gewesen, veranlaßt dazu durch seine Verbindung mit der Landeskirche. So wie Wichern, man gestatte den Vergleich, als Referent für Gefängniswesen im preußischen Ministerium saß, so sitzt beinahe in allen Ministerien heute die innere Mission als Referentin für eine Reihe von staatlichen Wohlfahrtseinrichtungen. Vielleicht sind darum die zwei Sätze richtig: die innere Mission hat durch Erweckung der Laienkreise das Landeskirchentum gerettet und: die Landeskirche hat ihre aufgesparten Kräfte der inneren Mission zur Hilfe gestellt.

Wichern hat als echter christlicher Volksmann eine Goldader noch vorhandenen deutschen Christentums angeschlagen, darum wird man ihn im kommenden Jahrhundert den Regenerator des deutschen Landeskirchentums nennen.

V.

Nur weil sie schon oft aufgeworfen worden, muß ich noch die Frage berühren, ob es nicht an der Zeit sei, daß die innere Mission übergehe an die organisierte Kirche. Soll damit gemeint sein die Landeskirche in ihrem Regiment und in ihren Synoden, so würde das meines bescheidenen Erachtens der Tod für beide sein, für das Landeskirchentum und für die innere Mission.

Hier der geschichtliche Beweis.

Der Ausbau des Werkes der inneren Mission erfolgte in Deutschland wesentlich in den Jahren 1849—1870.

Sie wurde zunächst in diesem Reaktionszeitalter als ein Rettungsanker für Staat und Kirche angesehen und demgemäß von oben herab protegiert. Dagegen verzögerte man geflissentlich die im Revolutionsjahr überall in Fluß gekommene Verfassungsangelegenheit. Auf diese Weise fiel aber nun der unabwendbare Ausbau der protestantischen Kirchenverfassung in die Zeit nach 1870, in die Zeit, wo nach dem gestillten politischen Einheitsbedürfnis der Nation, nach der Uebersättigung mit Ruhm und Geld, in theologischen und philosophischen Dingen, verglichen mit früheren Zeiten, eine große Gedankenstille und Windstille herrschte. Sie fiel in die Zeit, da das, was man Positivismus, Realpolitik oder wie man sonst den Verzicht auf weitere Ideale nennen will, herrschte, und so geriet sie überall ganz einfach als eine Teilung des Kirchenregiments zwischen landesfürstlichen Behörden und Synoden nach politischem Muster. Die „Kirchenverfassung" bestand in der Einführung der Selbstverwaltung und des Parlamentarismus in die Kirche.

Nirgends kam es zu einer theologischen Bekenntniskirche und nirgends zu einer Neuordnung der Lehrverpflichtung, alle theologischen Fragen und Schwierigkeiten suchte man, statt sie auszutragen und zu lösen, zu umgehen bis zu dem Grad, daß nicht wenige Kirchenverfassungen eine Veränderung des Bekenntnisses ausdrücklich ausschließen (Hannover, Württemberg, Hessen, Oldenburg, Weimar, Meiningen, Braunschweig, Lippe, Oesterreich). Dagegen erhielt nun der politische Partikularismus seine legitime Befriedigung in dem unveränderten Fortbestand des seit-

herigen Kirchenwesens wie der ganzen Kulturpolitik. Preußen verzichtete allen voran vorerst auf irgendwelche kirchenregimentliche Union seiner neuen Provinzen und hat damit nicht nur die Gefahr umgangen, eine lutherische Konfessionskirche in seine Grenzen wie einen Magnetberg für sein gesamtes Luthertum aufzurichten, sondern hat ein für allemal den Gedanken einer äußeren Einheitsform für das protestantische Kirchentum beseitigt. Und Niemand verlangt nunmehr noch eine Ausdehnung des kirchlichen Parlamentarismus über die jetzigen Grenzen hinaus. Denn man weiß jetzt ganz genau, was er nicht leisten kann. Das Synodalwesen ist ganz brauchbar als Kontrollinstanz der kirchlichen Verwaltung und zur Geldbewilligung, es hat auch überall den Landesstaaten den nötigen größeren Respekt eingeflößt und zu weit größeren staatlichen Aufwendungen für kirchliche Zwecke wie je zuvor geführt. Aber weder zu einer imposanten Vertretung des in der Kirche lebendigen Geistes, noch zu irgend welcher Leitung und Führung des betreffenden Kirchenganzen ist es geeignet. Er ist der Sprechsaal der Mehrheitsparteien, weicht im Vollgefühl seiner völligen Inkompetenz der Erörterung aller tieferen religiösen Fragen aus und bildet ebenso wie die anderen Parlamente bei geschickter Leitung seitens des landesherrlichen Kirchenregiments statt einer Einschränkung eine Vergrößerung von dessen Einfluß. Damit ist der frühere Zusammenhang großer kirchlicher Parteien zersprengt. Es giebt noch theologische Gruppen und Richtungen, aber sie haben in den verschiedenen Ländern verschiedene Gegner, also auch eine verschiedene Kampfesweise. Die Sonderentwickelung der Landeskirche, ihre Universitäten, ihre Parteigruppen hat ihren Lauf! Das Kirchenvolk aber sieht dem Synodalapparat mit dem größten Gleichmut zu, weil es wahrgenommen, daß daselbst von den eigentlichen religiösen Fragen, die ihm ans Herz gehen, gar keine Rede ist und sein kann. Das religiöse Leben bleibt angewiesen als auf seine Quellen, auf das Pfarramt, auf die Selbsterbauung der Gemeinde und auf religiöses Vereinsleben, d. h. innere Mission im weitesten Sinn. Nur das kann fraglich sein, wie viele Aufgaben der inneren Mission die Gemeinde als

Objekt ihrer eigenen Thätigkeit erkennt. Man wird unbedenklich sagen können: je mehr je besser! Aber im selben Maße, als eine Gemeinde einzelne Zweige der inneren Mission zu ihrer eigenen Sache macht: Armenpflege, Kinderpflege, Sorge für Gefangene, Krankenpflege, Kirchengesangvereine, Hebung und Verschönerung des Gottesdienstes u. a., im selben Maße erweist sich das Bedürfnis der größeren Vereine und Unternehmungen, an die man sich anschließt, von denen man lernt! Die Einbürgerung der inneren Mission in der Gemeinde setzt deren Betrieb durch große freie Vereinigungen voraus. Je mehr das Pfarramt und das Gemeindeamt sich organisierender Arbeit widmen, je mehr Diakonie sie treiben, um so mehr müssen sie inspiriert und getragen sein von dem größeren und freien Vereinsverband. Das freie Vereinswesen ist nicht blos die Wachstumssphäre unseres nationalen praktischen Christentums, sondern es ist das eigentliche geistliche und geistige Einheitsband zwischen den einzelnen Landeskirchen, ja zwischen den verschiedenen christlichen Völkern. Es ist, um es jetzt so auszudrücken, der Beisatz freikirchlichen Wesens, den unsere Landeskirchen bedurften, in einer vollkommeneren Gestalt, als die bloße Freikirche es leisten könnte. Eben darum aber kann die Landeskirche fortbestehen.

Es wird also dabei bleiben: Träger des praktisch kirchlichen Lebens sind das Pfarramt, vielleicht die Gemeinde und der Verein. Was sie aber mit einander treiben, das ist die Seelsorge, die Erbauung des Einzelnen zu einem christlichen Hause, durch Wort und That und Vorbild. Erreichen sie ihr Ziel, dann machen sie die Gemeinde zu einer Stätte der wirklichen Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit, dann rufen sie die geistliche, die innere Kirche hervor. Durch die gewaltige Diakonisse, die er dem Pfarramt zur Seite gestellt hat in der inneren Mission, hat Wichern das unbedingt wichtigste Element in unserem geistigen Volksleben uns erhalten und erst recht fruchtbar gemacht. Es bedarf darum m. E. keiner neuen Wege! Aber es bedarf der Anspannung aller Kräfte und vor allem einer tüchtigen Konkurrenz! Unter diesem Gesichtspunkt der Konkurrenz ist auch die Evangelisation förderlich. Das Landes-

kirchentum ruht auf dem Ortspfarramt, das Freikirchentum neigt zum wandernden Evangelistentum. Beide brauchen sich nicht zu bestreiten und werden sich gelegentlich beneiden. Der Evangelist hat immer, weltlich gesprochen, etwas an sich vom Virtuosen, der Pfarrer bleibt im Grunde doch der Volkserzieher, der Ewart der alten deutschen Volksgemeinde. Beide sind heute ein Bedürfnis. Aber wer notwendiger ist, darüber sollte kein Streit sein.

Wenn die Gemeinschaftsleute dem Pfarrer das zum Vorwurf machen, daß er nicht blos für die Erweckten da ist, sondern für alle, dann soll er sich dieses seines Erzieheramts rühmen. Der Pfarrer soll, um ein anderes Bild zu brauchen, kein Spezialist für Erweckungen, sondern ein Arzt für alle sein.

Und wenn die neuerdings von vielen landeskirchlichen Behörden beliebte Zurückberufung der Pastoren aus den Volksversammlungen nicht aufgefaßt wird als eine Zurückrufung zum Bienenstand und Blumengärtchen, sondern ins theologische und philosophische Studium, in die Volksschule, zur sorgfältigsten Predigtarbeit, zur Seelsorge und zu allem, was auf die Gemeinde bildend wirkt, dann wird sie Gutes stiften, wenn sie auch vielleicht manches Schlimme nicht mehr verhindert, vorausgesetzt, daß man auch Denen nicht den Weg versperrt, die sich dazu eignen, als Evangelisten für Wicherns großen Gedanken in den deutschen Reichstag einzutreten.

In Summa: Die Aufgabe deutscher Reformation: christliche Volkserziehung im weitesten Umfange wird sicherer gelöst durch sachgemäßes Zusammenwirken des landeskirchlichen Behördenregiments, des Pfarr- und Gemeindeamts und der inneren Mission, als durch den „Sprung ins Dunkle" des Freikirchentums.

Wir stehen hier in Frankfurt auf dem klassischen Boden, von wo vor 50 Jahren die staatliche und die kirchliche Erneuerung Deutschlands ihren ersten Anfang genommen hat [1]). Was damals chaotisch durcheinander wogte, ist zu deutlicher Gestaltung gelangt.

[1]) In der Paulskirche und in der Sandhofskonferenz, die den Kirchentag berief.

Aus den Wogen der deutschen Revolution ist schließlich das deutsche Reich emporgestiegen. Aus dem Schwall kirchlicher Projekte ist nicht die deutsche evangelische „Nationalkirche" oder „Reichskirche" hervorgegangen, die man damals träumte. Wir sagen heute Gottlob! Denn die Kraft des deutschen Innenlebens also auch der Religion beruht im Individualismus, im Partikularismus, im Kleinen! Möchte die Zukunft sagen: die Kraft des kirchlichen deutschen Protestantismus beruht in der Gemeinde! Aber ein Reich ist aufgestiegen, ohne König und Parlament und doch im königlichen Glanze strahlend, das Reich der allgegenwärtigen, helfenden, tragenden, christlichen Liebe. Es fragt nicht nach Landes- und nach Konfessionsgrenzen, aber es verrückt sie auch nicht. Es glaubt, trägt, hofft, duldet alles. Es erobert nicht draußen in der Ferne. Es erobert die Herzen der Brüder in der Heimat. Es will die „Herzen der Väter bekehren zu den Kindern, und der Kinder zu den Vätern" — es will Volk und Fürst, Hoch und Gering versöhnen.

Dies Reich, verehrte Reichsgenossen, das Reich der inneren Mission an unseren Landsleuten und Brüdern soll uns bleiben.

Luther's Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus

von

J. Gottschick.

Bd. VII S. 352 ff. dieser Zeitschrift habe ich eine Reihe von Ausführungen Luther's über die Versöhnung besprochen, die eine wertvolle Ergänzung zu den andern bilden, in denen er dem Sünder zeigt, wie er Gott als seinen Gott in Christus finden könne, weil dieser durch das Bewußtsein der Identität seiner Sünderliebe mit dem Willen des Vaters sich als Offenbarung und Bürgschaft der hinter der Zornoffenbarung schon vorhandenen und in ihr wirksamen ewigen Gnade Gottes erweist. Hier zeigt er, wie der Sünder durch die gläubige Anschauung Christi als seines Vertreters vor Gott es erleben könne, daß Gott, dessen Zorn er empfindet, um Christi willen den Zorn fahren läßt und ihm seine Huld zuwendet. Die Bedeutung dieser Stellen steht darin, daß Luther in ihnen dem religiösen Motive gerecht wird, aus welchem die Satisfaktionslehre immer wieder ihre Kraft schöpft, ohne daß er doch dabei in die sittlichen Unmöglichkeiten der letzteren gerät. Er zeigt hier, wie die bußfertigen Sünder, welchen Christi Sünderliebe Vertrauen abgewonnen, gewiß sein dürfen, daß Gott ihnen seine Huld zuwenden werde, weil sie den bei Gott für sie eintreten sehen, der als das liebe Kind des Vaters und als der Inhaber vollkommener Gerechtigkeit bei Gott so in Gnaden ist, daß Gott ihm nichts abschlagen kann und sein Verhalten gegen uns gutheißen muß.

Diese Auffassung des propter Christum ist aber bei Luther

nichts Vereinzeltes. Sie tritt auch in anderen der mannigfaltigen Formen heraus oder liegt ihnen zu Grunde, in denen er Christus als den sicheren Grund des Glaubens verständlich zu machen sucht, der in der Gewissensnot sich zur Gewißheit der Gnade Gottes erhebt. Ich habe a. a. O. S. 370 darauf hingewiesen, daß ich dies glaube für die Lehrform nachweisen zu können, in welcher er das Verhältnis Christi zu den Seinen unter dem Bilde der Ehe und der mit ihr gegebenen Gemeinschaft der Güter bezw. der Uebel darstellt. Diese Lehrform kann aber nicht für sich, sondern nur mit ihren Synonymen zusammen behandelt werden. Ein solches Synonymon ist es zunächst, wenn Luther im Anschluß an Matth. 28, 10, Joh. 20, 17, wo Jesus seine „feldflüchtigen" Jünger durch Maria als seine Brüder begrüßen läßt, das Bild des Bruderverhältnisses für das der Ehe einsetzt, während sonst alle übrigen Momente der Lehrform unverändert bleiben. Weitere Synonyme sind die den johanneischen und paulinischen Schriften entnommenen Bilder, daß wir durch den Glauben Christum anziehen oder Christus einverleibt oder mit ihm Ein Ding, Ein Kuche, Ein Leichnam werden, oder daß er durch den Glauben in uns Wohnung macht oder mit uns verschmilzt. Bevor aber erörtert werden kann, wie Luther hier den Wert Christi versteht, der vermöge des durch jene Analogien ausgedrückten Zusammenhanges unsere Versöhnung mit Gott bewirkt, bedarf der Sinn der eigentümlichen Lebensgemeinschaft zwischen Christus und den Seinen, den Luther bei jenen Analogien und Bildern vor Augen hat, einer eigenen Untersuchung. Diese erwecken immer wieder den Schein, als ob sie auf der Linie sich bewegten, auf der der „Christus für uns" irgendwie in einer an den „Christus in uns" der Mystik erinnernden Weise überboten werden soll, möge man dabei nun an den Habitus eines regiös-sittlich erneuerten Personlebens oder an eine außerhalb des bewußten Personlebens und seiner Thätigkeiten liegende geheimnisvolle „substantielle" Einigung Christi und der Seele oder an gesteigerte Gefühlserregungen denken, in denen nach der Meinung der mittelalterlichen Mystik und eines Teils des Pietismus der himmlische Bräutigam der andächtigen Seele Antwort giebt, und möge man

nun diese Lebensgemeinschaft mit Christus als Folge der Rechtfertigung durch den Glauben an den objektiven „Christus für uns“ oder umgekehrt als den Grund der subjektiven Rechtfertigung oder Heilsgewißheit betrachten. Daß diese Ausführungen Luthers einen solchen Eindruck machen, hat Ritschl reichlich erfahren, als er den Abstand des rechtfertigenden Glaubens der Reformation von der Mystik behauptete, so sehr er sonst, was meist übersehen wird, anerkannte, daß beide Formen der Frömmigkeit eine spezifische Analogie besitzen, sofern sie beide das gleiche Problem zu lösen versuchen, wie man gegenwärtig der Seligkeit gewiß werden kann [1]). Auch J. Köstlin hat in einer Polemik gegen Ritschl's Bekämpfung der Mystik auf sie verwiesen [2]). Ja Ritschl selbst hat zwar nicht von dem Bild der Ehe, wohl aber von Andeutungen über die Einwohnung Christi in den Gläubigen, die Luther 1531 einem Brief Melanchthon's an den noch in Augustin's Rechtfertigungslehre steckenden Brenz beifügt und die dann in den 1535 edierten Vorlesungen über den Galaterbrief ihre Ausführung gefunden haben, den Eindruck gehabt, „daß er die Intuition des historischen Christus überschreiten will, daß er also die Form des Verhältnisses zwischen dem Gläubigen und der geschichtlichen Gestalt Christi, welche im echten Sinne als der stetige Grund der subjektiven Heilsgewißheit dargestellt wird, als eine zu überwindende Anfangsstufe des Glaubensbewußtseins bezeichnet [3])."

Ich hoffe beweisen zu können, daß alle jene Lehrformen nur verschiedene Ausdrücke für den Einen Gedanken sind, daß die gläubige Anschauung des Christus, der für uns gelebt, gelitten und gestorben und als der Auferstandene in der gleichen Liebe zu unsern Gunsten wirksam ist, der einzige Grund des persönlichen Vertrauens auf Gottes vergebende Gnade ist, das nun freilich Trieb und Kraft eines Lebens wird, welches in den Thätigkeiten des über das ganze Leben sich ausbreitenden Gottvertrauens und der Nächstenliebe sich vollzieht und in dem Fortschritt eben hierin eine fortschreitend sich verwirklichende Teilnahme an der Natur Gottes

[1]) Ritschl, Rechtf. und Versöhnung I_2 S. 121 ff.
[2]) Studien und Kritiken 1888 S. 64 ff.
[3]) Ritschl, a. a. O. S. 195.

oder der Erfüllung mit den Kräften Christi darstellt [1]).

Vor allem kann es nicht zweifelhaft sein, daß Luther diese Lebensgemeinschaft mit Christus nicht als etwas denkt, was wie die mystische Vereinigung mit Christus in ihren verschiedenen Formen erst innerhalb des schon anderweitig begründeten christlichen Lebens, insbesondere wie die substantielle unio mystica der lutherischen Dogmatiker oder der gefühlsmäßige Liebesverkehr des Pietismus mit dem Seelenbräutigam erst auf Grund der Rechtfertigung und Rechtfertigungsgewißheit einträte. Sie ist ihm vielmehr das, was das ganze christliche Leben, und zwar in erster Linie die persönliche Gewißheit der Sündenvergebung oder Rechtfertigung begründet. Verhältnismäßig selten und immer nur in zweiter Linie und nachträglich bringt er auch die infolge der Rechtfertigung eintretende fortschreitende Vergöttlichung des subjektiven Lebens unter jenen Titel.

Im großen Kommentar zum Galaterbrief definiert er geradezu den im Glauben ergriffenen und im Herzen wohnenden Christus als die christliche Gerechtigkeit, um derer willen Gott uns für gerecht achtet [2]). Auch sonst leitet er überall, wo er vom Wohnen und Bleiben Christi in uns redet, die Gerechtigkeit vor Gott oder die getroste Zuversicht zu Gott gegenüber Sünde, Tod, Teufel, Welt von ihm ab [3]). Erst zum Schluß führt er zu Gal. 2, 20b das „Christus lebt in mir" auf die Bestimmung der Thätigkeiten

---

[1]) Vgl. für diese Wertung von Gottvertrauen und Nächstenliebe Meine katechetischen Lutherstudien. I die Seligkeit und der Dekalog. In dieser Zeitschrift Bd. II S. 446 ff.

[2]) E. A. Gal. I [191]. [192]. Justificat fides, quia apprehendit et possidet Christum praesentem . . Fide apprehensus et in corde habitans Christus est justitia christiana, propter quam Deus nos reputat justos et donat vitam aeternam. Zu 2 [20] I 243 ibi . . . docet, quae sit justitia christiana, ea scilicet, qua Christus in nobis vivit 245. haec inhaerentia facit, ut liberer a terroribus legis et peccati.

[3]) 7 [156]. Da bist du denn auch rein und gerecht, nicht durch dein Thun, sondern durch den Gast, den du im Herzen durch den Glauben empfangen hast. 9 [272]. 16 [430]. 48 [30] Wer glaubt an mich, in dem bleibe ich. Er ist unser, daß uns Sünde Tod Teufel Welt nicht schaden solle, noch uns so verzagt und blöde machen.

durch den h. Geist hinaus[1]). Oder zu Joh. 14, 20 bezieht er unser Sein in Christus auf die Rechtfertigung und das daraus folgende Sein Christi in uns auf den Beistand Christi in allem unserem Thun[2]).

Das Anziehen Christi findet ihm auf zweierlei Weise statt, auf gesetzliche und auf evangelische. Das erste heißt seinem Exempel nachfolgen und ist erst möglich, wenn das zweite geschehen ist. Und dies vollzieht sich durch den Glauben „daß wir uns in seine Tugend kleiden" und hat die auf Christus gestützte Gewißheit der Rechtfertigung zur Folge[3]). Wir haben hier dasselbe Begriffspaar, in dem Luther so oft die „Summa eines christlichen Lebens" ausdrückt: Glaube und Werke oder Liebe, Christus als Gabe Gottes oder Sakrament und als Exempel.

Die Frucht der Vereinigung mit Christus zu Einem Ding, Kuchen, Leichnam, ist ihm stets, daß wir ein fröhliches Gewissen gewinnen, vor Sünde, Tod, Teufel uns nicht mehr fürchten, sondern sie überwinden, Herren über alle Dinge werden[4]), gleich-

[1]) Gal. II 250. hoc verbum quod corporaliter loquor, est verbum non carnis, sed Spiritus sancti et Christi. Ipse visus . . non venit ex carne, h. e. caro mea non regit eum, sed Spiritus S. . . Christianus non loquitur nisi casta, sobria, sancta ac divina.

[2]) 49 186 187. Daß sie diese zwei Stücke fassen wie wir in Christus und Christus in uns ist. Eins gehet über sich; das ander unter sich. Denn wir müssen zuvor in ihm sein mit alle unserm Wesen, Sünde, Tod, Schwachheit und wissen, daß wir für Gott davon gefreiet und erlöst und selig gesprochen werden durch diesen Christum. . . Danach gehts wieder von oben herab, also, wie ich in Christus bin, also ist wiederum Christus in mir . . . so erzeigt er sich wieder in mir und spricht: predige, tröste, täufe, diene dem Nächsten, sei gehorsam, geduldig u. s. w., ich will in dir sein und alles thun. Vgl. 7 156. 157.

[3]) 7 38. 39. 316. 317. Wer also auf Christum gläubt, der zeucht ihn an. Darumb ist der Glaube so ein groß Ding, daß er den Menschen selig und gerecht machet, denn er bringt ihm alle Güter Christi, darauf sich das Gewissen tröstet und verläßt. Gal. III 302, II 126–129. evangelice Christum induere non est legem et opera, sed inaestimabile donum induere, scilicet remissionem peccatorum justitiam pacem consolationem.

[4]) 10 144. Davon wird das Gewissen fröhlich, frei und zufrieden, daraus wächst Lieb und Lob gegen Gott. 10 257 solch ein überschwänglich Gut ist und bringt mit sich der Glaube Christi . . daß er nichts fürchtet, weder Sünde, Tod, Hölle, Welt noch Teufel 15 374/5 darum bringt der Glaube mit sich Ueber-

viel ob er die Kraft, solche Vereinigung herbeizuführen, dem Glauben schlechtweg 10 [142] ff. [251]. [257], oder ob er sie ihm beilegt, sofern dieser nach Joh. 6 Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi ist 15 [374] ff., oder sofern er das Sakrament „zum Wahrzeichen" nimmt und so seine „Meinung bekräftigt". 11 [206] ff. 17 [44]. [45].

Wenn Christus seine Jünger Brüder nennt, so ist für Luther dies Wort die rechte Absolution, damit er sie von allen Sünden entbindet" [1]). Auch diese Kombination ist eine Darstellung des Ganzen von Luther's Anschauung von der Erlösung.

Endlich die Ehe. Immer wird die Braut bei ihrer Eingehung als die mit der Sünde und deren Gefolge an zeitlichen und ewigen Uebeln belastete dargestellt, ganz ebenso wie beim Bruderverhältnis [2]). Die Folge aber ihres Vollzuges ist, daß die Braut von Sünde frei, gegen Tod und Hölle sicher wird oder daß sie in den ängstigenden Anfechtungen, die sie von diesen feindseligen Mächten erfährt, sich mit der Berufung auf ihr Verhältnis zu Christus aufrechterhalten kann [3]). Am bekanntesten ist ja die Durch-

---

windung der Welt, Tod, Sünde, Teufel und alles Unglücks — kann ich keine so große Sünde haben, die mich könnte verdammen. Kein Tod kann mich fressen. Kein Teufel noch Höllenpforten kann mich überwinden 17 [44]/[45] damit wirstu auch ein Herr über Tod Teufel Höll und alle Kreaturen, mächtig, frumm und selig . . Da bistu schon im Paradies und bist selig 11 [207] da wird denn ein Christenmensch ein Erbe des ewigen Lebens und aller Güter und ein Herr über alle Ding, so daß ihm nichts mehr schaden kann.

[1]) 2 [184] vgl. 11 [195]. Daß dieser König . . zu einem armen Sünder sagt: das ist mein Bruder . . daran unser höchster Trost und Trotz hänget wider Sünde, Tod, Teufel, Hölle, Gesetz und wider alles Unglück, beide an Leib und Seele.

[2]) 18 [12] ein armer elender Bettler . . denn wir sind ja voll Sünd, unter dem Teufel und haben stets böse Gewissen, Schrecken und Herzeleid.

[3]) v. a. IV (de lib. christ.) [227] anima plena est peccatis, morte et damnatione [228]. Ita fit anima fidelis, per arram fidei suae in Christo sponso suo omnibus peccatis libera, a morte secura, et ab inferno tuta [229] adversus omnia peccata sua, contra mortem et infernum possit cum fiducia . . dicere XVIII [209]. Quodsi obstrepit peccatum . . cum ogannit diabolus et vult terrare . . cum tristitia vexat . . sic est simpliciter domina et regina potentissima supra mortem peccatum terrores et omnia, quae sunt diaboli, et possidet plenissimo jure in Christo vitam, justitiam, gratiam et salutem tamquam regina [210]/[11] dicit jure . . ad mortem: mea est

führung dieses Bildes in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Da zeigt schon die Disposition dieser Schrift, die sich selbst als eine Summa des christlichen Lebens giebt, daß wir es bei ihm mit einem Synonymon der Rechtfertigungs- oder Versöhnungslehre zu thun haben. Wenn Luther hier die Summa des christlichen Lebens in die zwei Gedanken faßt, daß der Christenmensch ein freier Herr aller Dinge sei durch den Glauben und ein Knecht aller Dinge durch die Liebe, so weist das auf das bekannte Schema der zwei Kategorien, die ihm das Christentum erschöpfen, rechtfertigender Glaube und Liebe.

Immer aber handelt es sich hier darum, daß die so oder anders ausgedrückte Vereinigung mit Christus der Grund ist, auf den hin der Gläubige sich in den Stürmen des Gewissens zum Vertrauen auf Gottes Huld erheben kann, einerlei ob es heißt daß Gott uns dann um Christi willen für gerecht achtet, oder ob Luther, ohne Gott zu nennen, sagt, daß wir uns der Güter Christi, der Gerechtigkeit und des Lebens getrösten, daß unsere Uebel in Christus verzehrt werden, daß die feindlichen Mächte vor der Gegenwart Christi fliehen müssen.

Es fragt sich weiter, wie Luther die Lebensgemeinschaft mit Christus meint, die ihm der Grund der Rechtfertigungsgewißheit ist. Es wird sich zeigen, daß er weder an die subjektive Erneuerung denkt, noch an die Erfahrung gesteigerter Gefühlserhebung, in der sich die Gegenwart Christi kund gäbe, noch an die substantielle unio mystica im Sinne der alten Dogmatik und des biblischen Realismus, die ihre Vertreter durch ihre Antithesen selbst als eine naturhafte charakterisieren.

Das ist auf den ersten Blick evident, wo Luther jene Lebenseinheit durch das Bruderverhältnis bezeichnet. „Leibliche Brüder sitzen in gemeinen Gütern" 11[192]. Heißt Christus uns

vita, ad peccatum: mea est remissio peccatorem . . ad terrores: mea est pax et laetitia 14 [230] was bringen wir aber zu ihm? Nichts denn alles Herzeleid, alles Unglück, Sünd, Jammer und Elend [232] es stoße herein, was da wölle, so hab ich Christum, den kann ich fürwenden, daß mir nichts schaden mag vgl. [229].

aber Brüder, so führt er solchen Namen nicht zum Schein, sondern „meint er's von Herzen, daß er durchaus unser Bruder sein und mit uns wie mit Brüdern wölle umbgehen“ 2[183. 184]. So bedeutet jenes Wort Christi die *Zusage* „alles was ich hab', soll alles dein sein“ 18[13]. Die Güter, die Christus hat, Gerechtigkeit, Gotteskindschaft, ewiges Leben u. s. w. hat er mit jenem Wort „ausgetheilt allen, die sie haben wollen“, die „gläuben, daß es Alles wahr sei, was er uns zusagt“ 18[12. 13]. Für uns kommt es darauf an, daß „wir zu Christo als zu unserem Bruder ein festes Vertrauen haben, er werde sein Leben, da er jetzt in lebt, zu unserer Seligkeit brauchen“ 2[187]. Luther ist sich aber dessen bewußt, daß in jenem Wort des Auferstandenen an die Jünger ein durchgehender und für Alle bedeutsamer Charakterzug Christi sich ausprägt. Er verweist auf Matth. 12, 50, wo Christus allgemein sagt, wer Gottes Willen thue — das heißt für Luther aber nach Joh. 6, 29, wer an Christus glaube — sei sein Bruder, und auf Christi Befehl an alle Christen, zu beten: „Vater Unser“. „So müssen wir ja Christi Brüder sein“ 2[184]. Mit jenem Wort nach der Auferstehung „bestätigt“ ihm Christus nur „alle Predigt und Wohlthaten, so er ihn erzeigt hatte“ 11[291]. — Es ist fraglos, daß die durch das Bruderverhältnis bezeichnete Einheit ganz in der Aufeinanderbeziehung von Liebe und Verheißung auf der einen, Vertrauen auf der andern Seite aufgeht. Der Grund der Zuversicht, in der wir unter dem Druck der Sünde, des Todes u. s. w. sprechen: „ich will für nichts sorgen, weil ich einen solchen Bruder habe“, ist nicht eine reale Veränderung, die infolge unseres Glaubens in uns vorgegangen wäre, weder eine Erneuerung unseres ethisch-religiösen Personlebens, noch eine substantielle oder physisch-hyperphysische in den geheimnisvollen Tiefen des Seelenlebens, sondern die Zusage Christi, die uns aus gänzlich zuvorkommender Liebe lediglich unter der Bedingung des receptiven Glaubens in das Bruderverhältnis zu ihm versetzt. Dasselbe ist unter diesen Umständen ein rein *ideelles*. Das tertium comparationis liegt nicht in der realen Gleichartigkeit der Herkunft, sondern in dem lediglich durch jene Zusage Christi gesetzten Anrecht auf die rechtliche und sittliche Solidarität, die zwischen Brü-

dern besteht und vermöge deren wir, rechtlich betrachtet, auf den gleichen Anteil am Erbe wie Christus, sittlich betrachtet, auf sein volles Eintreten zu unsern Gunsten rechnen dürfen. Diese Zusage Christi, an der alles hängt, haben wir aber nicht etwa in einer innern beseligenden Gefühlserregung, die wir als Einsprache Christi deuten könnten, zu suchen, sondern in der Selbstbezeugung der allumfassenden Liebe, die Christus in seinem Erdenleben erwiesen, die wir deshalb auch als die den Erhöhten leitende Gesinnung kennen, und die nach Luther's bekannter, den Schwärmern entgegengesetzter Grundanschauung für den Einzelnen sich dadurch zu einer ihm speziell geltenden Selbstbezeugung Christi gestaltet, daß sie durch das Evangelium, bezw. dessen individuelle Versiegelung im Sakrament an ihn herankommt. Die beseligende Gefühlserhebung tritt erst ein, indem der Glaube auf Grund der geschichtlichen Zusage Christi seiner Güter und Hülfe sich getröstet. Wenn Luther das Bruderverhältnis zu Christus als Grund der Heilsgewißheit verwertet, so will er also damit die im „Christus für uns" gegebene Begründung nicht überbieten, sondern ihre absolute Sicherheit veranschaulichen.

Es ist der Art noch völlig das gleiche Verhältnis, welches Luther vor Augen hat, wenn er die Ehe zwischen Christus und seinen Gläubigen als Grund ihrer Heilsgewißheit schildert. Der Vergleichungspunkt ist nicht, wie so oft in der Mystik, der Austausch von Zärtlichkeiten, die ihr Gegenbild im Gebetsumgang mit ihm fänden, noch viel weniger die geschlechtliche Vereinigung, sondern die sittliche Solidarität oder Zusammengehörigkeit zwischen den Gatten, die in der Idee der Ehe liegt und sich durch Liebe und Vertrauen aktualisiert, sofern der Mann seine Güter der Frau zur Verfügung stellt und alles, was er hat, einsetzt, um ihrer Not, die er als seine eigene empfindet, abzuhelfen, und sofern die Frau auf solches Verhalten des Mannes getrost rechnen und alles, was er hat, als das Ihre brauchen darf. Das Spezifische dieses Bildes liegt für Luther lediglich in dem einzigartigen Grade des ideellen Verhältnisses der Solidarität, in der Innigkeit und Unauflöslichkeit desselben, in der Rückhaltlosigkeit der Liebe und der Unbedingtheit der Berechtigung zum Vertrauen, durch die die Ehe alle andern

sittlichen Verhältnisse übertrifft. Das spricht er in der Analyse des Bildes selbst aus [1]). Und in der Anwendung legt er alles Gewicht auf die dadurch vergegenwärtigte einzigartige Größe der Liebe Christi, der sich ganz mit uns identifiziert, uns vollen Anteil an seinem eigenen Besitz schenkt, aller unserer Not sich annimmt, kein Opfer zu unsern Gunsten scheut, sowie auf unsere unbedingte Berechtigung zu dem Wagnis, uns wirklich der Güter Christi als der eigenen zu getrösten und uns aller Lasten durch ihn ledig anzusehen [2]). Der Glaube, durch den die Ehe zum Vollzug gelangt,

---

[1]) 14 [228] was für eine Liebe . . Christus zu uns trage. Das wird uns aufs allerlieblichst in dem Bild der Hochzeit fürgehalten. Denn es sind viel Liebe, aber keine ist also brünstig und hitzig als die Brautliebe [236] das bringet der eheliche Stand mit sich, wo er des Namens werth . . daß da erstlich ist recht Vertrauen zu beiden Theilen. Solch ganz einig, gleich ewig Vertrauen und Herz ist nicht unter andern Personen und Ständen; als zwischen Herrn und Knecht, Magd und Frau, ja auch Kindern und Eltern. Denn da ist die Liebe nicht also gleich, stark und willig gegeneinander und bleibt nicht solch ewig Verbündnis, wie im Ehestand von Gott geordnet. Aus solcher Liebe und herzlichem Vertrauen folget nu auch die Gemeinschaft alles deß, so sie beide mit einander haben oder ihnen beiden widerfähret, Gutes und Böses; daß sich dieß ein jeder muß annehmen als seines eigen und dem andern mit seinem Guten helfen zusetzen und mittheilen und eines sampt dem andern, beide mit Leiden oder mit Genießen, sich freuen und betrüben, danach es ihrer einem wohl oder übel gehet. Vgl. 19 [251] da ist alles gemein und einerlei, Leib, Gut, Ehre und sie mit Allem ungetheilet. Alle ander Freund und Stände scheiden und theilen sich, Kinder von ihren Eltern, Brüder und Schwestern aus Einem Haus und Gut. Aber dieser Stand bindet und behält Alles bei einander. 14 [237] nicht allein unser Bruder, sondern auch unser Bräutigam.

[2]) v. a. IV, [227] ut quaecunque Christus habet, de iis tamquam suis praesumere et gloriari possit fidelis anima, et quaecumque animae sunt ea sibi arroget Christus tamquam sua [228] Oportet si sponsus sit, ea simul quae sponsa habet, acceptare et ea quae sua sint, sponsae impartire XVIII [209] dicit de omnibus donis sponsi sui: haec mea sunt. 14 [237] das muß ja ein große, unergründliche und unaussprechliche Liebe sein Gottes gegen uns, daß sich die göttliche Natur also mit uns verbindet und senket in unser Fleisch und Blut, daß Gottes Sohn wahrhaftig wird mit uns Ein Fleisch und Ein Leib und sich so hoch unser annimmt, daß er will nicht allein unser Bruder, sondern auch unser Bräutigam sein, und an uns wendet und uns zu eigen gibt alle seine göttliche Güter, Weisheit, Gerechtigkeit, Leben, Stärke, Gewalt, daß wir sollen in ihm auch theilhaftig

kommt nicht etwa als die prinzipielle Erneuerung der religiös-sittlichen Gesinnung, sondern lediglich nach seiner receptiven Seite als das Vertrauen in Betracht, welches auf die Liebe und die Fähigkeit Christi baut [1]). Endlich der Erweis der Liebe Christi, auf den hin der Einzelne es wagen darf, sich in einem so innigen Verhältnis zu Christus zu wissen und sich so hohe Rechte zuzusprechen [2]), ist nicht in gegenwärtigen lediglich inneren Erfah-

sein der göttlichen Natur . . Und will, daß wir solches sollen glauben, daß wir in diese Ehre und Güter gesetzt sind, da wir mögen uns fröhlich und mit aller Zuversicht dieses Herren tröften, wie eine Braut ihres Bräutigams Gut und Ehren . . . Siehe, das zeiget er uns in dem täglichen Bild der Hochzeit oder des ehelichen Standes, da wir sehen frommer Eheleute Liebe und Treue, item der Hochzeit Braut und Bräutigams Freude und Guts; daß wir lernen solches glauben und uns also einbilden, daß gewißlich Christus solch Herz und Sinn hat gegen seiner Braut, der Kirchen; aber mit viel größer Liebe, Treu und Gnaden [238] Und wie eine Braut sich mit herzlicher Zuversicht auf ihren Bräutigam verläßt und hält des Bräutigams Herz für ihr eigen Herz: also du auch von Grund des Herzens auf die Liebe Christi dich verlaßest und keinen Zweifel habest, daß auch er nicht anders gegen dir gesinnet ist, denn wie dein eigen Herz.

[1]) 14 [229]. Diese Verbindung . . und Vermählung geschieht durch den Glauben, daß ich mich frei auf ihn verlasse, er sei mein. Wenn ich ihn nur habe, was will ich mehr begehren? — In älteren Ausführungen begegnet allerdings die Formel, daß die eheliche Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen, die die Gütergemeinschaft zur Folge hat, eine Einheit des Geistes sei. So in den Resolutionen von 1518 v. a. II [237]. [238] per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una. Quod sacramentum magnum est in Christo et ecclesia. Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres, cohaeredes, et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi? Nam et Christus ex eodem spiritu habet omnia. Es hängt dies damit zusammen, daß Luther in diesen Jahren die Rechtfertigung oder Vergebung noch als Wirkung der Mitteilung des Geistes Christi betrachtet. Aber das ist immer nur eine ideelle Wertbestimmung des Glaubens. Für die religiöse Selbstbeurteilung kommt auch da schon nicht die beobachtungsmäßige Vergewisserung über das subjektive Dasein des Geistes Christi, sondern einzig die Anschauung des „Christus für uns" in Betracht.

[2]) XVIII [214]. Neque enim est superbia dicere ad peccatum: fuge hinc, ad diabolum: sine me. Sum enim dominus tuus, quia Christus est dominus. . . Haec dicere, inquam, non est superbia, sed vindica tibi omnia, quae sunt Christi et assuefac te ad jus tuum possidendum.

rungen des Gefühls zu suchen, sondern in der Liebe, die Christus durch die Menschwerdung (vgl. S. 415, Anm. 2 14[237]) und durch seinen Tod uns erwiesen hat und deren Abzweckung auf den Einzelnen er diesem durch die Predigt und speziell die Taufe bezeugt[1]), als deren letztes handelndes Subjekt das Urteil des Glaubens den gegenwärtig in der Erhöhung Lebenden und Wirkenden versteht. Auch hier sind die erhebenden Gefühlserfahrungen erst die Folgen des im Glauben geschehenden Vollzugs der Ehe, die eintreten, wenn der Glaube sich in den konkreten Erfahrungen der Gotteskindschaft aktualisiert oder sich mit seinen Tröstungen über das ganze Leben mit seinen aktiven und passiven Beziehungen ausbreitet, indem er über die sich immer erneuernde Unruhe des bösen Gewissens, über den Druck der Trübsal, über die Qual der Sorge, über das Grauen des Todes und die Schrecken der Hölle erhebt.

An das Bild der Ehe schließt sich unmittelbar das andere an, daß wir durch den Glauben mit Christo Ein Ding, Ein Kuche, Ein Leichnam oder Leib werden. Betont doch Luther auch bei den Gatten, nach Eph. 5, 30, daß sie Ein Leib oder Fleisch sind, und knüpft er doch wiederum an jene Bilder den gleichen Gedanken an wie dort, den von der Gemeinschaft oder dem Wechsel der Güter und Uebel[2]). Aber statt wie bisher sittliche Lebensver-

---

[1]) 14 [238]. Daher soll auch solch herzliche Zuversicht gegen ihm in dir wachsen und zunehmen, daß er dich durch die Taufe berufen und erwählet zu dieser Gemeinschaft durch unaussprechliche, herzliche Liebe und sich deiner angenommen, dich von der Sünden, des ewigen Tods und Satans Gewalt zu erlösen, und zu dir sein Leib und Leben und alles, was er hat, gesetzt. v. a. IV 228 cum . . peccata, mortem, infernum sponsae propter annulum fidei sibi communia, imo propria facit, et in iis non aliter se habet, quam si sua essent ipseque peccasset, laborans, moriens et ad infernum descendens, ut omnia superaret 19 [252]. Darum muß je eine unaussprechliche Gnade ja eitel Feuer und Brunst der Liebe sein, daß er sich so tief herunterläßt und williglich zu uns gibt, und so viel kosten läßt, daß er uns zu sich bringe. Scheuet sich nicht sein theures Blut zu vergießen und den schmählichsten Tod darum zu leiden, daß wir mögen seine Braut heißen und seine Güter besitzen.

[2]) 15 [374] zum Ersten der Glaube . . Danach folget dann der hohe reiche Wechsel, davon ich oft gesagt habe, daß er in uns und wir in ihm bleiben und Ein Kuche mit ihm werden: er wird mit allen seinen Gütern mein und ich mit allen Sünden und Unglück werde sein Leib 11 [208]. 17 [44].

hältnisse sind es nun hier Naturvorgänge, die zum Symbol der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus werden. Und dazu unterscheidet Luther (zu Joh. 6) diese Gemeinschaft, die eine solche des Wesens sei, ausdrücklich als eine andere und höhere, von einer Gemeinschaft, die bloß eine des Willens wäre[1]).

Aber Luther's eigene unzweideutige Erklärungen zeigen, daß er gar keine andere Einheit meint als die, die sich uns als Sinn der Bilder der Bruderschaft oder der Ehe ergeben hat. Die neuen Bilder sind ihm willkommen, weil sie die Vollkommenheit der ideellen Einheit oder Zusammengehörigkeit, vermöge deren der Gläubige sich von Christus des Höchsten versehen kann, noch stärker ausdrücken[2]). Er führt ausdrücklich aus, wie jene Einheit nichts anderes bedeute, als auf Christi Seite, daß er unser Wohl und Wehe als sein eigenes empfinde und daß er zu unserem Heil einsetze, was er ist und hat, auf unserer Seite, daß wir uns auf ihn verlassen und uns durch ihn der Befreiung von allen unsern Uebeln und der Beseligung mit allen seinen Gütern getrösten[3]). Gerade im

[1]) 48 [35]. Diese Gleichnis hat der Herr Christus darum setzen wollen, daß er wohl gesehen hat, es würden sich falsche Lehrer finden als . . die aus dem Glauben eitel Gedanken und nur ein Spiegelfechten machen würden; wie etliche fürgeben, daß wir mit Christo vereinigt sind, voluntate, mit dem Willen, wie zween gute Freunde mit einander eins sind, so hätten wir auch einerlei Willen und Sinn mit Christo vgl. 50 [222] (zu Joh. 17 [22]) sie haben so viel wöllen herausspinnen . . müsse das Wort: Eines sein, so viel heißen als gleich und einerlei gesinnt sein, wie man sonst von zweien redet, die einerlei Sinn, Willen, Herz und Muth haben. Aber . . er redet hie nicht von der Einigkeit, die da heißet eine Gleichheit, sondern setzt die Worte also . . daß sie Ein Ding seien . . daß es vom Wesen gesagt sei, und viel weiter deute, denn einerlei Muth und Sinn haben.

[2]) Gal. I [247] illi conjuncti sumus per fidem in unam carnem et os . . ita ut haec fides Christum et me arctius copulet quam maritus est uxori copulatus.

[3]) 10 [256]. Der Glaube mache aus Christo und dem Menschen Ein Ding, daß beider Hab gemein werden. Was Christus ist und hat, das ist des gläubigen Menschen eigen, wie Paulus R. 8 [32] sagt. Also verläßt sich ein christgläubiger auf Christum und tröstet sich sein, ruget auf ihm als auf seinem eigen Gut. . . Siehe solch ein überschwänglich Gut ist und bringet mit sich der Glaube Christi, daß er den Menschen auf Christo lehnet und sicher zu rugen legt. 15 [374] Was heißt aber in Christo bleiben und Ein Kuche

Zusammenhang des Protestes gegen eine bloße Einheit des Willens sieht er die gliedliche Einheit der Gläubigen mit Christus darin, daß Christus ihr Wohl und Wehe als das seinige empfindet und sich ihrer entsprechend annimmt [1]). Nicht an irgend eine unsagbare hyperphysische oder immateriell-materielle Veränderung, die mit uns vorgegangen, denkt er, sondern an die ideelle, aber totale Zugehörigkeit zu Christus, die Christi Liebesabsicht uns zugesprochen und deren wir uns getrösten dürfen, und die dann ihre realen Wirkungen hat, wenn wir auf Christi Wert und seine ihn für uns einsetzende Liebe gestützt die Anklagen des Gewissens, des Gesetzes, des Teufels, die Furcht vor dem Uebel und dem Tode und die Schrecken der Hölle überwinden. In der Liebesabsicht Christi, die uns dies Anrecht auf sein Eintreten zudenkt und in unserem Vertrauen, das auf sie eingeht, erschöpft sich für Luther jene Einheit. Das bewährt sich, wenn er der Einheit der Gläubigen mit Christus diejenige Einheit zur Seite stellt, zu der sich jeder Gläubige mit dem Nächsten verbunden wissen muß. Wie Christus mit uns, so sollen auch wir mit ihnen Ein Kuche sein. Und wir sind es durch die Liebe, in der wir ihr leibliches und geistiges Wohl als das unsere empfinden und all unsern irdischen und geistlichen Besitz zu ihrem Besten einsetzen [2]). Was Luther verneinen will, wenn er

mit ihm sein? Nichts anders, denn daß ich alle seine Güter habe, die er hat: seine Gerechtigkeit, Weisheit, Leben und alle Tugend. Die sind mein, der mag ich mich unterziehen und anmaaßen wie meins eigenen Guts. 17 [44] wie geht das zu . . daß wir Ein Kuch werden mit ihm? Also, daß wir fortan Alles, was sein ist, uns zueignen, daß unser Gewissen fortan nicht auf sich, sondern auf die bloße Gnade Christi sich erwege und ergebe . . So wirstu denn Ein Kuchen mit Christo, daß wir treten mit ihm in ein Gemeinschaft seiner Güter und er in ein Gemeinschaft unser Güter . . Summa Summarum, er nimpt sich alles unsers Dinges an wie des seinen und wir nehmen uns wiederum des seinen an, wie des unsern. 11 [208] das ist, daß wir Ein Kuch werden mit dem Herrn Christo, daß wir treten in die Gemeinschaft seiner Güter und er in die Gemeinschaft unsers Unglückes.

[1]) 48 [34] was einem Gliedmaaß fehlet, das mangelt dem andern auch; geschieht einem Gliedmaaß Ehre, Böses oder Guts, so geschiehts dem ganzen Leibe. Also sind wir auch mit Christo in einen Leib und Wesen kommen und vereiniget, daß was mich Guts oder Böses angehet, das gehet ihn auch an . . . die Christen sind sein Gliedmaaß, er nimmet sich ihrer an.

[2]) 10 [145/146]. Er liebt, so gläuben wir, da wird ein Kuche aus. Wie-

diese Einheit als eine des Wesens einer minderwertigeren des bloßen Willens entgegengesetzt, das ist etwas ganz anderes als diese Aufeinanderbeziehung der ein Anrecht zusagenden Liebe Christi und des dieses Anrechtes sich getröstenden Vertrauens, obwohl man diese auch eine Einheit des Willens nennen könnte. Es ist der Standpunkt des Gesetzes und der Werke, auf dem die Verbindung zwischen Christus und den Seinen darauf reduziert wird, daß sie seine Forderung erfüllen und seinem Vorbild folgen. Da bleibt er ihnen freilich fern und sie haben nichts von ihm. Was Luther dem gegenüber geltend machen will, das ist der Standpunkt des Glaubens, der sich nicht auf die eigene Leistung, sondern ganz auf Christus verläßt und es dann in der Ueberwindung der Aengste des Gewissens und der Schrecknisse des Todes und der Hölle erlebt, daß dieser ihm mit seiner erlösenden Kraft voll und ganz gegenwärtig wird [1]. Wiederum ist auch in diesem Zusammenhang der Liebes-

derum unser Nächster gläubt und wartet unser Liebe, so sollen wir auch ihn lieben und nicht lassen unser begehren noch warten. Es ist gleich eins wie das ander . . . Das sind die zwei Stücke, darin sich ein Christen üben soll, eines gegen Christo, daß er denselben wohl in sich ziehe und durch den Glauben ihm zu eigen mache, kleide sich in Christi Güter und baue kecklich darauf; das ander gegen seinem Näehesten, daß er sich zu dem stelle und laß denselben auch also in seinen Gütern walten, wie er in Christus Gütern waltet. 11 [206]. Ihr habt zwo Früchte von dem h. Sakrament: Eine ist, daß es uns macht Brüder und Miterben des Herrn Christi, also daß aus ihm und uns werde Ein Kuche; die ander, daß wir auch gemein und eins werden mit allen Gläubigen . . und auch alle Ein Kuche werden. 17 [45]. [46]. 50 [223]. [224] was ein Glied angehet, das gehet den ganzen Leib an! welchs nicht geschieht in einer Gleichheit oder Einträchtigkeit, denn obgleich viel Einen Sinn und Willen haben, nimpt sich doch Eines des Andern nicht so an, als in Einem Leibe.

[1]) 48 [35/36] so hätten wir auch einerlei Willen und Sinn mit Christo, daß er droben im Himmel sei und wir hienieden auf Erden. Aber wenn ich außerhalb einer Stadt gefangen und angegriffen würde, was hülfe mir denn der, so inwendig in der Stadt ist, ob er wohl gleich mit mir gesinnt oder mein guter Freund ist. Darum ist das nur eine äußerliche Einigkeit oder legalis unitas . . und ist gar ein ander Ding von dieser Einigkeit Christi und der Gläubigen: den solches ist gar eine weltliche Conventio. Mit dieser Einigkeit ist's also gethan, daß Christus in mir und wahrhaftig Ein Leichnam mit uns ist, daß er gewaltiglich mit seiner Kraft und Stärke bei uns hält: so nahe kömmt und ist kein Freund bei dem andern . . . der Text ist immer auf den Glauben gericht, wider die Welt, daß es nicht Traumwerk sein soll . . Der-

beserweis Christi, auf den der Glaube sich stützt, der Erweis einer alles für uns einsetzenden Liebe, den Christus in seinem irdischen Leben, zumal in seinem Tode, gegeben hat, und Wort und Sakrament sind es, die dem Einzelnen diese Liebe als eine auch ihn meinende nahe bringen [8]). Kurz die Naturbilder sollen nicht den Gedanken des „Christus für uns" überbieten, sondern seine volle Kraft und Geltung anschaulich machen.

Was das Anziehen Christi anbetrifft, so ist in einer Reihe von Stellen handgreiflich, daß es für Luther das Sichverlassen auf den objektiven „Christus für uns" bedeutet. Danach ist dann eine undeutlichere wie die Erklärung von Gal. 3, 27 von 1535 zu interpretieren. Daß dort das Anziehen auf die Wiedergeburt und Neuschöpfung hinausgeführt wird, ändert hieran nichts. Denn Luther nimmt hier bei der doppelten möglichen Bedeutung von Anziehen den Gegensatz des Empfangs zum Leisten in Betracht. Und den Empfang der Rechtfertigung im Glauben versteht er immer unmittelbar als die Begründung eines neuen Lebens, das sich unmittelbar in den religiösen Funktionen der 1. Tafel des Dekalog, mittelbar in den sittlichen der 2. Tafel erweist [9]).

Endlich die Einwohnung Christi, die durch den Glauben

halb können die Sophisten . . nicht wissen . . was Glaube sei. Sie können nicht höher kommen, denn wenn das Herz betrachtet, was Christus gebeut und gethan haben will, daß der Leib Solchs ausrichte mit Werken.

[8]) 10 [145]. Siehestu hie, daß er uns geliebt und alle seine Werke uns gethan hat . . Er liebt, so gläuben wir, da wird Ein Kuche aus. 17 [44] die Güter werden uns allzumal. Wodurch? . . Durch den Glauben, wenn du glaubst, daß Christus sein Leib und Leben für dich dargesetzt habe. 11 [204] dieser Leib ist für mich gegeben und dies Blut ist für mich vergossen . . das gläube ich . . Wenn du also thust, so ist dein Sünde hinweg . . Trotz dem Teufel und allem Unglück, denn ich bin nu Ein Kuchen mit Christo.

[9]) 7 [39] Christus wird . . angezogen . . daß wir uns in seine eigen Tugend kleiden, das geschieht durch den Glauben, der sich verläßt darauf, daß Christus für ihn gestorben ist und alle Ding für ihn gethan hat. 316 Es ist ein geistlich Anziehen im Gewissen und gehet also zu, daß die Seele sich annimpt Christi und seiner Gerechtigkeit als ihres eigenen Gutes, trotzt und verläßt sich darauf, als hätte sie selbst solches gethan und verdienet. Gal. II [127] induere Christum evangelice non est imitationis, sed nativitatis et creationis novae quod videlicet induor ipso Christo h. e. ipsius innocentia, justitia, sapientia, potentia, salute, vita, spiritu etc.

sich vollzieht und Grund der Heilsgewißheit ist. Ich übergehe Stellen aus den früheren Jahren wie 16 [430] Gal. III [243] ff. 7 [156. 157], wo sie noch auf die Ausstattung mit dem Geiste Christi bezogen ist, also die spezifisch-reformatorische Begründung der Rechtfertigungsgewißheit nicht zu klarer Durchführung gelangt. Ohne den Zwischengedanken der Erneuerung aber begründet Luther schon in einer Predigt von 1525 zu Eph. 3, 17 die Heilsgewißheit auf die Einwohnung Christi. Dort ist sie ihm aber nichts als eine Bezeichnung dafür, daß der Glaube, welcher Christus als den Heiland erkennt oder sich auf den „Christus für uns" verläßt, die Kraft Christi zu fühlen bekommt, uns zur getrosten Anrufung Gottes als des Vaters, zur Sicherheit über die Gnade, zum Mut wider alles Unglück zu erheben[1]).

In den Predigten über Joh. 6—8 von 1530—32 giebt Joh. 6 [56. 57] Anlaß zur Verwendung dieser Formel. Dort geht die Beiwohnung und die bereits besprochene spezifische Vereinigung mit Christus zu einem Leichnam in einander über 48 [34. 36] (ebenso Gal. I [245]), ein Beweis dafür, daß beides den gleichen Sinn hat. Aber dies ergiebt sich auch aus der Verwertung des ersten Bildes. Die, welche „den Glauben an Christum nicht für das rechte geistliche Wesen Christi in uns oder unser Wesen in Christo schätzen", sind die, welche „träumen ihnen selbs, daß fides historica gebe das ewige Leben" 48 [27]. Und er macht nun geltend, wie dieser in der Anfechtung nicht genügt, da er nichts ist, denn „dein Werk, Kraft und natürliche Vernunft und ein schwache Kreatur. Soll aber der Schrecken des Gewissens untergedrückt, der Teufel verjagt, der Tod überwunden werden, da wird eine göttliche Gewalt zu gehören und nicht ein Gedanken. Es muß ein Anders in dir sein, daß

[1]) 9 [272] Christum im Herzen wohnen ist nichts denn Christum erkennen, was er sei und was man sich zu ihm versehen soll, nämlich, daß er unser Heiland sei, durch welchen wir dahin kommen sind, daß wir Gott mögen unsern Vater nennen und durch ihn den Geist empfahen, der wider alles Unglück einen Muth gibt. Also wohnet er bei uns im Herzen . . . Ist nu der Glaube recht und grundgut, so hast und fühlest du Christum in deinem Herzen . . . Das will hie St. Paulus, daß Christus so kräftig sein soll im Herzen, daß er ausrichte, was das Wort in sich hat, daß wir von Sünd und Tod erlöset werden und sicher sind seiner Gnade und des ewigen Lebens.

diese Feinde eine Kraft in dir finden, die ihnen zu stark sei, dafür sie sich scheuen, fliehen und du ihnen obsiegest" 28. Und nun führt er die Verheißung, an die der Glaube sich zu halten hat und deren Erfüllung er erlebt: „wer gläubet an mich, in dem bleibe ich" auf die Zusage Christi hinaus, daß er mit all seiner Kraft und seinen Gütern unser sein und sie dafür einsetzen wolle, um unserer Not zu Hülfe zu kommen[1]). Die Beiwohnung ist etwas Anderes und Besseres als etwas Räumliches; es ist die durch Christi Liebeswillen gesetzte Zusammengehörigkeit seiner Gläubigen mit ihm, vermöge derer sie auf seinen Beistand rechnen dürfen und so die Kraft haben, die feindlichen Mächte in ihrem Gewissen zu überwinden[2]). Darum läßt Luther mit der Wendung, daß Christus in uns ist, auch die andere wechseln, daß wir durch den Glauben in ihm oder im Himmel sind, bezw. die Mahnung, uns durch den Glauben in den Himmel zu erheben, d. h. jener Zusammengehörigkeit uns zu getrösten, die eine Realität der unräumlichen gei-

[1]) 48 [30] Da ist nu das eine köstliche Wohnung und Ruhen, daß wir armen Sünder durch den Glauben an Christum und durch das Essen ihn haben in uns mit seiner Macht, Kraft, Stärke, Gerechtigkeit, Weisheit. Denn also stehet hie geschrieben: Wer gläubet an mich, in dem bleibe ich. Er ist unser, daß uns Sünde, Tod, Teufel und Welt . . nicht schaden solle noch uns so verzagt und blöde machen. [32] so ist's dem Herrn Christo ein Ernst, daß er saget: Wenn du an ihn gläubest, so sollt du bei ihme und er will bei dir bleiben; ob du schon noch etwas gebrechlich bist, das schadet nicht. Denn ich, spricht er, bin in dir. Mangelt dir nu Etwas, so habe ich Gerechtigkeit, Heiligkeit und Weisheit die Fülle, ich habe keine Gebrechen, Hastu aber Schwachheit, so ist sie in mir und ich will sehen, daß ich ihr rathe und deine Schwachheit in meiner Kraft und Stärke ersäufe, deine Sünde in meiner Gerechtigkeit vertilge, deinen Tod in meinem Leben verschlinge.

[2]) 48 [30] [32] in der Schwachheit, Sünden, Thorheit, Gebrechlichkeit wohnet inwendig und heimlich eine solche Kraft und Gewalt, welche die Welt nicht kann kennen . . doch gleich wohl hindurch reißet, denn Christus wohnet in ihnen und zeiget sich in ihnen . . . die Sophisten haben auch davon disputirt, daß Christus . . erfülle Himmel und Erden . . nicht was seine Person anlanget, sondern was die Wirkung betrifft; also wohne er auch in den Herzen der Seinen; gleich als könnte er helfen und wirken, da er nicht wäre. Aber thut er eine Predigt oder Wunderwerk, das göttlich ist, so wird er nicht weit davon sein; und wenn er soferne von mir wäre, als im Himmel ist, so dürfte noch möchte ich nicht für den Kaiser also beständlich zu reden.

stigen Welt ist und die darum nur durch die Aufhebung der trennenden Raumschranken symbolisiert werden kann [1]).

Die eigentliche sedes für die Verbindung von Einwohnung Christi und Rechtfertigung ist der Große Kommentar zum Galaterbrief, wo 2, 20 und 3, 27 die mirabilis forma loquendi, die peculiaris phrasis des Paulus dazu den Anlaß giebt. Aber schon vorher bildet Luther in zwei dogmatisch-polemischen und zwar antischolastischen Exkursen die Formel, daß fide apprehensus et in corde habitans Christus est justitia nostra, propter quam Deus nos reputat justos [2]). Sie hat unter allen Umständen nicht den Sinn, daß die Rechtfertigung bezw. die Rechtfertigungsgewißheit von der prinzipiellen religiös-sittlichen Erneuerung abhängig gemacht werden soll. Das ist schon ausgeschlossen durch das Gewicht, welches Luther gerade in diesem Zusammenhange darauf legt, daß es sich bei der Rechtfertigung um ein acceptare oder reputare justum dessen handelt, der noch Sünder ist. Und noch mehr durch den Umstand, daß sie entsteht, indem Luther die katholische Formel für die Rechtfertigung aufnimmt und nun der caritas die Einwohnung Christi substituiert als das, was den Glauben über die Stufe einer otiosa qualitas hinaushebe und ihm die vis justificandi verleihe [3]). Welchen Sinn

[1]) 29 [334] Ich predige, daß er sitzet zur Rechten Gottes und herrschet über alle Kreaturen, Sünd, Tod, Leben, Welt, Teufel und Engel: wenn du das gläubst, so hast du ihn bereit im Herzen. Also ist dein Herz im Himmel, nicht in einem Schein oder Traum, sondern wahrhaftig. Denn wo er ist, da bist du auch. Vgl. Gal. II [134] Oportet Christum et fidem o m n i n o conjungi, oportet simpliciter nos in coelo versari et Christum esse vivere et operari in nobis. 49 [186] Also müssen wir über uns und außer uns in ihn schwingen, ja gar und ganz in ihm verleibt und sein eigen sein als die auf ihn getauft und sein heilig Sakrament darauf empfahn. Dadurch verliert sich Sünde, bös Gewissen, Tod und Teufel, daß ich kann sagen: ich weiß von keinem Tod noch Hölle; ist etwo der Tod, so fresse und würge er meinen Herrn Christum .. kann die Sünde, Gesetz oder Gewissen verdammen, so verklage es den Sohn Gottes.

[2]) Gal. I [184-188, 190] ff.

[3]) ib. [195] Hic observandum est, ista tria, fidem, Christum acceptionem seu reputationem conjungendam esse. 191. Nos . . loco caritatis istius ponimus fidem et quemadmodum ipsi dicunt fidem μονόγραμμα et caritatem vivos colores et plenitudinem ipsam, ita nos e contra dicimus fidem apprehendere Christum, qui est forma quae fidem ornat et

hat sie aber? Das zeigt der Beginn der Erörterung I [134]. Der Formel, daß der Glaube nicht rechtfertige nisi formata sit caritate, setzt er die andere entgegen, er rechtfertige, quia apprehendit ipsum Christum salvatorem. Und er führt dann diesen Gegensatz aus: die Vernunft, d. i. die katholische Betrachtungsweise, reflektiert, indem auf die Liebe, auf die eigene Leistung und hat so zum Objekt das Gesetz, das erschreckt und zur Verzweiflung führt, der Glaube dagegen reflektiert hierauf nicht, sondern hat schlechterdings kein anderes Objekt als Jesum Christum traditum pro peccatis totius mundi, fragt, was dieser gethan hat, und erhält die Antwort: er hat dich erlöst von Sünde, Teufel, ewigem Tode. Agnoscit igitur fides se in ista persona, Jesu Christo, habere remissionem peccatorum. Das ist eine vollständige und deutliche Darstellung der Art, wie Luther auch in diesem Zusammenhang sich den Gewinn der Heilsgewißheit denkt. Sie wird gewonnen, wenn der Glaube den objektiven „Christus für uns“ anschaut und ihn ergreift, d. h. es wagt, auf Christi wie auch immer näher zu bestimmendes Eintreten zu unsern Gunsten hin sich in den Nöten des Gewissens zu verlassen. Was da die Kraft zur Ueberwindung der letzteren oder den Grund der Heilsgewißheit ausmacht, ist schlechterdings nichts anderes als der spezifische Wert Christi und seine in seinem Leben und Sterben offenbare Liebesabsicht ihn uns zu Gute kommen lassen, nicht aber eine im Gefolge des Glaubens auftretende Gefühlserregung oder gar die Reflexion auf eine durch ihn herbeigeführte Verbindung, die über die durch Christi Liebe dargebotene und vom Glauben ergriffene Zusammengehörigkeit hinausginge und noch ein neues Moment besäße. Ehe Luther noch eine lokale Wendung braucht, spricht er im Folgenden von ista unio, d. i. von der mit dem apprehendere sich vollziehenden, nicht erst aus ihr folgenden als dem, worauf der Glaube in der Gewissensnot sich zu stützen hat. So kann es denn nichts Neues und Höheres sein, wenn er aus der obigen

---

informat, ut color parietem. [201]. [202] non isti formae gratificanti tribuenda est vis justificandi, sed fidei, quae apprehendit et possidet in corde ipsum Christum salvatorem. Haec fides sine et ante caritatem justificat.

Gegenüberstellung die Nichtigkeit der katholischen Lehre folgert und in einer neuen Formulierung des evangelischen Gegensatzes den im Glauben erlangten Besitz des Edelsteins Christus als Grund der Rechtfertigungsgewißheit bezeichnet [1]). Der Ausdruck ist durch die formelle Anlehnung an das katholische Schema der fides quae includit caritatem, wie der Ring den Edelstein, veranlaßt und bringt nichts Neues hinzu, sondern veranschaulicht nur das Bisherige, daß dasjenige, was dem Glauben die Kraft der Rechtfertigung giebt, nicht der Wert einer mit ihm verbundenen menschlichen Gesinnung wie die Liebe, sondern der Wert Christi ist, an den der Glaube sich hängt oder auf den er sich verläßt, der ihm zu eigen gehört (possidet).

Auch im zweiten Excurs ist alles durch die Absicht beherrscht, an Stelle der caritas Christus als dasjenige zu bezeichnen, was dem Glauben Wert und Kraft giebt, als die forma quae fidem ornat et informat I [191], vgl. S. 424 Anm 3. Auch hier finden sich Ausführungen, die unmißverständlich zeigen, daß Luther für den Gewinn der Heilszuversicht keinen andern Faktor in Anschlag bringt als die gläubige Anschauung des „Christus für uns", und daß die unmittelbar in ihr sich vollziehende oder mit ihr identische geistige Verbindung der Zusammengehörigkeit mit Christus es ist, die er mit dem lokalen Ausdruck bezeichnet [2]). Insbesondere tritt

---

[1]) ib. [185] Quare quae sophistae docuerunt de fide justificante, si it caritate formata, mera verborum portenta sunt. Ea enim fides, quae apprehendit Christum et eo ornatur, non quae includit caritatem, justificat. Nam fidem, si certa et firma esse debet, nihil apprehendere oportet, quam solum Christum neque alia re in lucta et terroribus conscientiae niti potest, quam ista unione. Quare qui Christum apprehendit, quantumvis lege perterrefiat et mole peccatorum gravetur, tamen gloriari potest, se justum esse. Quomodo aut per quid? Per gemmam Christum, quem fide possidet. Hoc adversarii non intelligunt, ideo abjiciunt gemmam Christum et in locum eius reponunt caritatem quam dicant gemmam esse.

[2]) ib. [194] Crede in Jesum Chr. pro peccatis tuis crucifixum. Si sentis peccata, noli ea in te adspicere, sed memineris ea translata esse in Christum . . hoc modo liberamur a peccato, justificamur . . propter fidem qua Christum apprehendimus. Quare nos quoque facimus qualitatem et formalem justitiam in corde, non caritatem ut sophistae, sed fidem, sic ta-

dieser Sinn des Bildes in den aktiven Wendungen heraus, in denen er den Glauben als den Grund des rechtfertigenden Urteils Gottes wie als die Kraft der subjektiven Ueberwindung der Gewissensnot bezeichnet, weil er Christus eingeschlossen halte. Das will doch nicht mehr wie eine Umschreibung des Ergreifens sein[1]). Das bestätigt endlich der Satz selbst, in welchem Luther zuerst den Gedanken der Gegenwart Christi in einer Weise ausspricht, die die gläubige Anschauung des „Christus für uns" überbieten zu wollen scheint[2]). Es handelt sich dabei nicht um etwas, was erst auf Grund des Ergreifens Christi als etwas Neues synthetisch eintritt, sondern es wird analytisch etwas hervorgehoben, was schon im Begriff dieses Christum ergreifenden Vertrauens liegt (ita, ut). Die Korrektur oder Steigerung, mit der Luther dem Gedanken, daß Christus das Objekt des Glaubens sei, den andern substituiert, daß er vielmehr im Glauben unmittelbar gegenwärtig sei, soll bemerklich machen, daß das Vertrauen auf Christum mehr bedeutet

men ut cor nihil aliud spectet et apprehendat quam Christum salvatorem.

[1]) ib. [195] Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus justum . . Quia, inquit Deus, fides tua apprehendit Christum, quem tibi donavi ut esset mediator et pontifex tuus, ideo sis justus. [197] Quatenus est Christianus, est supra legem et peccatum. Habet in corde praesentem et inclusum, ut annulus gemmam Christum, legis dominum. Itaque cum lex eum accusat . . intuetur in Christum, quo fide apprehenso habet secum victorem legis, peccati, mortis et diaboli, qui illis omnibus imperat, ne nocere possint.

[2]) ib. [191] si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, imo non objectum sed ut sic dicam in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam et tenebra, quae nihil videt et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet sicut Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra justitia non caritas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis h. e. fiducia in rem, quam non videmus, h. e. in Christum, qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est. Justificat ergo fides quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quomodo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae ut dixi. Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide.

als eine Anschauung Christi, bei der das anschauende Subjekt und das angeschaute Objekt noch getrennt sind, daß es vielmehr den Zusammenschluß beider zu einer Einheit darstellt, indem es sich auf das Eintreten Christi „für mich" verläßt oder stützt. Ferner soll gesagt werden, daß dieser Zusammenschluß keine Einbildung ist, sondern: obwohl ich in mir keine Spuren der Gegenwart Christi finde, mein Vertrauen auf ihn sich also als eine Gewißheit des Unsichtbaren darstellt, so besitzt er Gültigkeit, so ist er eine Realität, oder Christus ist im Glauben unmittelbar gegenwärtig, weil mein Vertrauen nur das Eingehen auf seine sich mir darbietende Heilandsliebe bedeutet; und das bewährt sich dann an der Kraft, die ängstigenden Mächte innerlich zu überwinden.

Mit besonderer Freude eignet sich Luther in seinen Ausführungen zu Gal. 2 [20] die „wunderbare und für die Gläubigen so tröstliche" Redeweise des Apostels an, ja er überbietet die paulinische Wendung, daß Christus in uns lebe, durch noch volltönendere wie inhaerentia und conglutinatio. Aber was ist der Sinn dieses Lebens Christi in uns? Dasselbe ist ihm auch hier gleichbedeutend mit der christlichen Gerechtigkeit S. 409 Anm. 2. Es ist nun die Wirkung dieser Einwohnung Christi in dem Gläubigen, daß der letztere die Befreiung von den Schrecken des Gesetzes und der Sünde und die Versetzung in das Reich der Gnade, des Friedens und der Freude erfährt, das heißt, daß jene Verbindung mit Christus ihn dazu befähigt, sich über diese schreckenden Mächte in seinem Gewissen zu erheben: sie müssen vor der Gegenwart Christi verschwinden oder weichen [1]). Handelt es sich beim Leben Christi in uns um eine solche Wirkung auf das subjektive Bewußtsein, so fällt schon Licht auf den Sinn der Ursache durch die weitere Schilderung der Bewußtseinsvorgänge des Glaubens, die uns in diesem Zusammenhange begegnet. Und da ist's ein Gedanke, den Luther hier in immer neuen Wendungen wiederholt als Meinung des

[1]) ib. [244] ff.: vivens in me Christus abolet legem, peccatum damnat, mortem mortificat, quia ad praesentiam ipsius illa non possunt non evanescere. Est enim Christus aeterna pax consolatio justitia et vita, his autem cedere oportet terrorem legis etc. Quare haec inhaerentia facit, ut liberer a terroribus legis et peccati . . et transferar in Christum et regnum illius, quod est regnum gratiae . . pacis, gaudii etc.

Apostels wiederholt: wir sollen nicht auf uns selbst schauen, dann stehen wir unter dem Gesetz und sind verloren; sondern wir sollen lediglich Christum den für uns Gekreuzigten und Gestorbenen vor Augen haben und ihn für unsere Gerechtigkeit und unser Leben halten[1]). Und zwar ist das seine Meinung, daß die von der eignen Beschaffenheit absehende Reflexion des Glaubens auf Christi Eintreten für uns den subjektiven Erfolg der Gewissensbefriedung habe, den er auch vom Bleiben Christi in uns ableitet. So werden denn die beiden Größen, die denselben Effekt haben, auch identisch sein. Die Verschmelzung Christi mit uns oder seine Inhärenz in uns ist nichts andres als ein andrer Ausdruck für die Zusammengehörigkeit mit Christus, die durch seine Liebesabsicht dargeboten und durch die individuelle Applikation des Heilswerkes des „Christus für uns", von der er gleich darauf redet[2]), vollzogen ist, und deren ich nun als einer vor Gott gültigen mich trösten darf. Wie die Trennung von Christus, bei der er für mich im Himmel ist, ich auf Erden bin, nichts anderes als den Gesetzesstandpunkt bedeutet[3]), so ist die Gegenwart Christi bei mir nur ein anderer Ausdruck für die Heilsbedeutung Christi, die auf dem Standpunkt des Glaubens an die Gnade mir vor Gott zu Gute kommt und deshalb mein Gewissen aufrichtet, nicht ein Aus-

[1]) ib. 243 Hic oportet Christum et conscientiam meam fieri unum corpus, ita ut in conspectu meo nihil maneat nisi Christus crucifixus et resuscitatus. Si vero in me tantum intueor, excluso Christo, actum est de me. Nam tum statim mihi incidit ista cogitatio: Christus est in coelis, tu in terris, qua ratione nunc venies ad eum? Ego sancte vivam et hoc quod lex requirit faciam atque ita in vitam ingrediar. Ibi . . amitto ex oculis Christum, qui solus est justitia et vita mea. Hoc omisso non est consilium. . . Debemus assuefacere nos ut in talibus conscientiae certaminibus relictis nobis ipsis, lege et operibus, quae tantum nos cogunt adspicere nosmet ipsos, simpliciter vertamus oculos in illum serpentem aëneum Christum cruci affixum, in quo haerentes fixo intutu certo statuamus eum esse justitiam et vitam nostram, nihil morantes minas . . legis . . 245 Sic Paulus conatur nos prorsus abstrahere ab inspectione nostri, legis et operum, et in ipsum Christum et fidem Christi transplantare ut nihil plane spectemus in ratione justificandi quam gratiam.

[2]) ib. 259 per illam traditionem filii Dei in mortem respiro et eam applico mihi, istaque applicatio est vera vis fidei.

[3]) ib. 243 vgl. Anm. 1.

druck für ein neues dazwischentretendes Moment. Was aber bisher nur gefolgert wurde, das spricht Luther selbst gerade hier ganz ohne Bild deutlich aus, wenn er das „nicht aber ich" des Apostels auf die von Christus getrennte Person bezieht, wenn er die Meinung der ganzen Aussage des Apostels auf die Warnung hinausführt, daß man, wo es sich um den Gewinn der Heilsgewißheit handelt, die eigene Person von der Christi ja nicht unterscheide, wenn er die Aussage: „Christus lebt in mir" oder die Verschmelzung mit Christus durch den Glauben darauf deutet, daß der Gläubige sich mit Christus identifiziert und so mit ihm in seinem Gewissen (S. 429 Anm. 1) zu einer Einheit, zu einem Leibe, zu einer Person wird, eine Identifikation, die sich darin aktualisiert, daß er vertrauensvoll Christi Güter, Gerechtigkeit und Leben, als die seinen in Anspruch nimmt und der Aneignung und Aufhebung seiner Uebel durch Christus gewiß ist[1]). Das conglutinari be-

[1]) ib. [244] quis est ille ego, de quo dicit. „Jam non ego?" Is ego est, qui legem habet et operari debet quique est persona quaedam segregata a Christo. Illum ego Paulus rejicit, quia ego ut distincta persona a Christo pertinet ad mortem . . Ideo inquit: Jam non ego, sed Christus in me vivit, is est mea forma ornans fidem meam ut color vel lux parietem ornat (sic crasse illa res exponenda est, non enim possumus spiritualiter comprehendere tam proxime et intime Christum haerere, et manere in nobis quam vel lux vel albedo in pariete haeret). Christus ergo, inquit, sic inhaerens et conglutinatus mihi et manens in me hanc vitam, quam ago, vivit in me, imo vita qua sic vivo, est Christus ipse. Itaque Christus et ego iam unum in hac parte sumus . . . [245] oportet Christum et me esse conjunctissimos, ut ipse in me vivat et ego in illo (mirabilis haec forma loquendi). Quia vero in me vivit ideo quidquid in me est gratiae justitiae vitae pacis salutis, est ipsius Christi et tamen illud ipsum meum est per conglutinationem et inhaesionem quae est per fidem, per quam efficimur Christus et ego quasi unum corpus in spiritu. [246] si in causa justificationis discernis personam Christi et tuam, es in lege . . et in te, non in Christo vivis . . fides pure est docenda quod sc. per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari, sed perpetuo adhaerescat ei, ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus h. e. Christi justitia, victoria, vita est mea et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator h. e. eius peccata, mors, etc. sunt mea, quia adhaeret mihi et ego illi, conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os . .

deutet nichts weniger als sei es eine religiös-sittliche oder substantiell-chemische Durchdringung des Gläubigen mit Christus. Es bedeutet hinsichtlich des Gläubigen das entschiedene und energische Sichverlassen auf die ideelle Zusammengehörigkeit mit dem Christus für uns (vgl. das aktive perpetuo adhaerescat S. 430 Anm. 1), hinsichtlich Christi die absolute Sicherheit der Berechtigung des Gläubigen zu solcher Identifikation, weil feststeht, daß auch er sich vor Gott mit den Gläubigen identifiziert (et vicissim Christus dicat . . Ego sum ille . . quia adhaeret mihi et ego illi).

Aber ergiebt sich nun nicht gerade das, was Luther zu Gal. 3 [27] und Joh. 6 [57] in der Polemik gegen Schwärmer und Sophisten so energisch abwehrt, daß Christus dann nicht realiter, sondern nur speculative in uns wäre, daß die Immanenz Christi in uns und unsere in ihm, dann doch nur eine des Gedankens wäre? Wenn es der Inhalt des Worts von dem Christus für uns, dem Gekreuzigten und Auferstandenen ist, aus dem der Glaube, der sich dem Willen dieses Christus gemäß mit ihm vor Gott zu identifizieren wagt, die Kraft schöpft, sich über die Schrecken des Gewissens zum Vertrauen auf Gottes Gnade zu erheben, so scheint das doch eine bloße Kette unserer Gedanken über den Christus zu sein, der vor vielen Jahrhunderten gekreuzigt ist und jetzt zur Rechten Gottes im Himmel lebt, beidemal fern von mir. Wie man sich auch dazu stellen möge, so viel ist sicher, daß Luther auch in diesem Zusammenhange genau den beschriebenen Vorgang des Glaubens für das Rechte hält. Der Standpunkt, bei dem es ihm auf eine bloße Beiwohnung Christi im Gedanken hinausläuft, ist der der fides historica und des Gesetzes. Ein solcher ist ihm auch der der bloßen Nachahmung des Vorbildes Christi, oder das, was die Schwärmer unter dem „Christus in uns" verstanden. Da ist es nicht die Kraft Christi, sondern unsere eigene, die aufgeboten wird; da wirkt nur der Gedanke an Christi Vorbild als Antrieb und als ein gegenüber der Gewissensunruhe unzulänglicher. Da ist Christus fern. Dagegen zeigt gerade der Zusammenhang jener Polemik unzweideutig, daß er eben dem Glauben, welcher in der Not des Gewissens auf das Wort von dem Christus für uns sich stützt, es nachrühmt, in ihm sei

Christus wirksam und realiter gegenwärtig[1]). Es gehört nicht mehr böser Wille dazu, als er in der theologischen Polemik leider unaustilgbar zu sein scheint, um auch Luther die Nachrede anzuhängen, er führe Alles auf bloße Nachwirkungen Christi zurück. Aber solche Rede entsteht nur, wenn man seinen Standpunkt außerhalb der Sache, außerhalb jener Gedankenverkettung nimmt.

[1]) Gal. II 183. 184 Fanatici spiritus hodie loquuntur more sophistarum de fide in Christum somniantes, eam esse qualitatem haerentem in corde excluso Christo. Is perniciosus error est. Verum ita proponendus est Christus, ut praeter eum plane nihil videas, nihil tibi esse propius et intimius ipso credas. Non enim sedet otiosus in coelis, sed praesentissimus est nobis operans et vivens in nobis, supra 2 20. Quare fides est pertinacissimus intutus, qui nihil adspicit praeter Christum . . si debeo consolationem in certamine concipere, oportet me plane nihil aliud praeter unicum Christum fide apprehendere . . Ea est vera fides Christi, per quam membra corporis fimus eius, de carne et ossibus eius. Ergo in ipso vivimus, movemur et sumus. Ideo vana et impia est fanaticorum hominum speculatio de fide qui somniant Christum spiritualiter h. e. speculative in nobis esse, realiter vero in coelis. Oportet Christum et fidem omnino conjungi, oportet simpliciter nos in coelo versari et Christum esse vivere operari in nobis. Vivit autem et operatur in nobis non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime. 48 27 Das Wörtlein: bleiben in Christo und daß er in uns bleibt, haben Etliche ausgelegt, daß es hieße nur einen schlechten Gedanken haben von Christo, als, wenn sie betrachtet haben sein Leiden und Sterben, so haben sie gesagt, es sei Christus in ihnen und sie sind in Christo . . träumen ihnen selbs, daß fides historica gebe das ewige Leben. Aber der Herr saget nicht: deine Gedanken von mir sind in mir, oder meine Gedanken sind in dir, sondern: du, du bist in mir und ich, ich bin in dir. Er nennet nicht einen schlechten Gedanken: sondern, daß ich in ihm mit Leib und Leben, Seele, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, mit Sünden, Thorheit und Weisheit sei, und er Christus wiederum in mir auch sei mit seiner Gerechtigkeit, Weisheit und Seligkeit. 48 36 Diese Gleichnis (daß Christus in mir und wahrhaftig Ein Leichnam mit uns ist) nimmt weg den falschen Wahn und Verstand von der falschen Beiwohnung oder Beiwesen. Davon die Irrgeister träumen und vergeblich plaudern. Der Text ist immer auf den Glauben gericht, wider die Welt, daß es nicht Traumwerk sein soll . . Derhalben können die Sophisten und Alle, die aus der rechten Kirche gefallen sind, nicht wissen . . was der Glaube sei. Sie können nicht höher kommen, denn wenn das Herz betrachtet, was Christus gebeut und gethan haben will, daß der Leib Solchs ausrichte mit Werken, denn so bin ich in ihm oder er ist in mir, da hab ich einen gleichen Willen wie er.

Der Glaube, dem das „für mich“ keine bloße konventionelle Redensart, sondern Ernst ist, erlebt eine Kraft des Wortes, die es ihm gewiß macht, daß wie der Zeitabstand[1]), so auch die räumliche Entfernung von Christus aufgehoben ist; er erlebt es, daß die Vermittlung des Worts und der sich an ihm entzündenden Gedanken dazu hilft, um in unmittelbare Berührung mit dem lebendigen Herrn zu bringen[2]). Aus dieser religiösen Erfahrung heraus hat Luther die Kraft des Glaubens an den Christus für uns, der uns im Worte entgegentritt, und dessen Anschauung er in keiner Weise überbieten will, auf die Gegenwart Christi in ihm zurückgeführt. Wenn man unter Mystik das unmittelbare Erleben geheimnisvoller Vorgänge versteht, das das Wesen aller echter Frömmigkeit ist, so mag man auch von Luther's Mystik reden; von der besonderen Form der christlichen Frömmigkeit, die in der Geschichte den Namen Mystik führt, sind diese Gedanken Luther's hinsichtlich des Zieles und des Weges grundverschieden. Die Seligkeit, die die Mystik schon hier erstrebt, ist die Gelassenheit des Willens gegenüber den Gütern und Uebeln der Welt und das Erleben von unbestimmten Lustgefühlen, die nicht von dieser Welt sind und in den Stunden der Welt abgekehrten Andacht sich periodisch und vorübergehend einstellen. Die, zu welcher Luther führen will, ist die durch das Schuldgefühl und die Gedanken an Gottes Zorn, an Tod und Gericht nicht mehr verhinderte stetige Freudigkeit demütigen und getrosten Vertrauens zu Gott als meinen gnädigen Gott und Vater, eines Vertrauens, das in der Lebensarbeit wie im Gebet seinen Stoff an Thun und Ergehen des durch seine sittliche Aufgabe auf die Welt bezogenen Gotteskindes findet.

[1]) 20 I [115] Wenn das Wörtlein Uns dazu kommt, als: uns geboren, dann ists nicht mehr ein Geschicht, sondern ein ewig Geschenk.

[2]) 12 [201] wo Christus gepredigt und erkannt wird, da regieret er in uns von der rechten Hand des Vaters und ist selbs hienieden in dem Herzen; da regieret er also, daß er Kraft, Macht und Gewalt hat über dich und alle deine Feinde und hilft dir von Sünden, Tod, Teufel und Hölle. 29 [334] Wenn du recht gläubst, daß dein Herz das Wort fasset und die Stimme drin haftet, so sage mir: was hast du im Herzen? Da mußt du sagen, du habest den wahrhaftigen Christum . . . Wie das zugehet, kannst du nicht wissen: dein Herz fühlet ihn wohl durch die Erfahrung des Glaubens.

Der Weg zum gegenwärtigen Erleben dieser so verschiedenartigen Seligkeit aber ist für die Mystik die asketische und kontemplative Selbstbearbeitung, die die Seele vom Denken und Wollen des Endlichen entleeren und so für die Erfüllung mit dem Unendlichen, die dem Belieben Gottes anheimgestellt werden muß, geschickt machen will. Für Luther ist es die Concentration des Menschen, dem Gott das Gewissen geweckt, auf die gläubige Anschauung des Christus für uns, der die Bürgschaft der vergebenden Gnade darstellt und auf den wir uns deshalb vor Gott stützen, aus dessen Bilde wir die Zuversicht zu Gottes Gnade schöpfen können.





Die Wahrheit des Christentums.

Von

Fr. Niebergall,
Pfarrer in Kirn a. N.

Hat der christliche Glaube früher Inquisitionstribunale und Scheiterhaufen für die Irrlehrer errichtet, so muß er sich selbst heutzutage unter der Anklage des Betruges vor die Schranken stellen lassen. Wir vernehmen den Angeklagten, hören den advocatus diaboli, den defensor fidei und bilden uns dann unser Urteil.

1.

Wir fragen, was christlicher Glaube sei. Es ist noch eine Nachwirkung gegen die Orthodoxie und den Rationalismus, wenn die pietistisch durchsetzte Orthodoxie und der weithin herrschende pietistische Liberalismus sofort mit Nachdruck antworten: Glaube ist nicht Verstandes- sondern Herzenssache. Nur da kann man von Glauben reden, wo Vertrauen wohnt zum Vater im Himmel und Hingabe an den Herrn Christus samt dem Heimweh nach der oberen Welt. Ueber das bloße Fürwahrhalten hat sich der im unbewußten Grund des Gemütes heimische Glaube hoch erhoben. Diesem undogmatischen Christentum gegenüber scheint es an der Zeit zu sein, die Bedeutung der Lehre für unseren Glauben wieder energischer zu betonen. Glauben ist auch Fürwahrhalten, nicht nur Lyrik und Stimmung, nicht nur Sinn für das Unendliche und wahlverwandte Sympathie mit Christus. Die Weichteile solcher Gesinnungen und Stimmungen müssen von dem festen Gerüst einer Lehre getragen sein und der Herzensglaube bedarf des Anschlusses

an ein festes sicheres Wissen in theoretischen Urteilen. Ohne eine als Wahrheit gemeinte Lehre ist der christliche Glaube undenkbar. Nur um die Wahrheit dieser theoretischen Seite geht es uns hier. Gefühle und Stimmungen sind nicht wahr oder falsch, sondern nur stark oder schwach, angenehm oder unangenehm. Aber Welt- und Lebensanschauungen sind wahr oder falsch, beruhen auf Wirklichkeit oder Illusion. Wir stellen also nicht den Heilsglauben dar, der dem Herrn Christus nachlaufend oder begegnend den Saum seines Kleides ergreift, sondern den Glauben, der im festen Besitz seines Heiles Leben und Welt begreifen will. Nicht den Aufstieg zur Höhe, sondern die Umschau von oben, nicht die Wurzel des Glaubens im Gemüt, sondern die helle lichte Blume der Vorstellung, die auf dieser Wurzel wächst, betrachten wir. Unsere Aufmerksamkeit wird sich vor allem auf das Verhältnis der Blume zur Wurzel zu richten haben.

Wie sollen wir das Glaubensleben aufnehmen? Wollen wir aus der Verkündigung Jesu die großartig einfachen Schemata Vater, Sohn und Reich Gottes herausholen? Aber es möchte so die Darstellung immer noch zu buchmäßig abstrakt ausfallen. Uns geht es um die Wirklichkeit unseres eigensten alltäglichen Glaubens, den wir so blutwarm und lebendig in uns spüren wie unser eigenes Herz. Vorstellungen wollen wir aufzeichnen, die nicht im Schrein unseres Gedächtnisses liegen, sondern die verwachsen sind mit unserem Leben wie die Nerven mit den Adern. Wir blicken von des Glaubens Warte in die Vergangenheit, schauen uns um in der Gegenwart, blicken in die Zukunft, alles in Bezug auf den Makrokosmos und den Mikrokosmos.

Im Schein des Glaubens hat die große Geschichte ihren kausalen Charakter schier verloren. Alle Bänder zwischen den einzelnen Vorkommnissen und Perioden verbleichen vor dem hellen teleologischen Schein, der von einer Stelle ausgeht. Das Licht des Glaubens ist nur die Spiegelung des großen Glanzes, der von Christi Gestalt über den ganzen geschichtlichen Zusammenhang strahlt. Hier tritt Gott in Gestalt eines Menschen in die Geschichte ein, wie es nicht anders sein kann in einer Religion, deren Adel in der Beseitigung alles Naturhaften und in der rein sitt-

lichen Geistigkeit besteht. Und mit Gott kommt das höchste Gut als die Offenbarung seines Reiches und Lebens. Damit kommt auch die ewige Wahrheit. Das ewige Licht geht da herein, giebt der Welt einen neuen Schein. Der Glaube als der Reflex dieses Lichtes sieht um diesen Punkt die ganze Weltgeschichte gruppiert als Vorbereitung und Verwirklichung der hier dargereichten Gaben und Aufgaben. Alle Kräfte der Weltgeschichte, ihre Engel und Dämonen, haben Handlangerdienste leisten müssen, um dem höchsten Gute die Wege zu bahnen. Wenn auch nicht durch die ganze Geschichte hin die Auftragung dieses Glanzes gelingt, so bleibt doch an vielen Stellen dieser Goldschimmer haften; und wo er mit vorsichtigem Finger festgeheftet wird, da bahnt sich das größte an, was Menschen auf dem Gebiet der Erkenntnis erreichen können, ein einheitliches Verständnis ihrer Geschichte. Freilich, was wir im Axiom des Glaubens rasch zusammenbringen, ein einheitlicher Sinn und die aller Orten von individuellen Gebilden überquellende Menschheitsgeschichte, das bedarf eines langen Fleißes, bis wir es aus einer Synthese des Glaubens nur einigermaßen umgewandelt haben in die ahnende Erkenntnis einer das auseinanderstrebende und mannigfaltige an einem Faden haltenden Reihe.

Zugleich fällt aber auch auf die Natur, den Boden des theatrum mundi etwas von demselben Lichte. Wenn die Figuren und das Drama von Gott sind, wie sollte er die Bühne nicht nach seinem Willen und Zwecke eingerichtet haben. Zwar wissen wir, wie viel noch dunkel bleibt in den Abgründen und Thälern der Naturwelt; aber die Spitzen der Berge strahlen uns in dem Lichte, das von dem Angesicht des Gekreuzigten scheinet auf Welt und Natur. Suchen Geschichts- und Naturforscher mit heißem Bemühen die kausale Grundformel auf dem Wege der Analyse der Einzelbegebenheiten, so kommen wir mit einer uns sonstwoher gegebenen Formel an Natur und Geschichte heran, und suchen die Menge des Stoffes hineinzupassen in unsere Form. Dies ist aber eine ungeheure Aufgabe, die lange Arbeit vieler verlangt.

Das eigene Leben entfaltet sich vor dem Blicke des Gläubigen, der sich versöhnt weiß mit seinem Gott, in der passivischen Gestalt der Fügung oder wärmer gesprochen der Führung seines Vaters

im Himmel. Wo eine Führung, da ist ein Ziel und ein Wille und ein Weg. Unter diesen drei Gesichtspunkten versteht der Gläubige sein Leben. Das Ziel ist das Himmelreich in Gott, der Wille ist Gott selbst und der Weg ist das Leben. So zerstreut die Steine der einzelnen Lebensgeschicke daliegen mögen, wenn man vorwärtsschreitet, vor dem rückwärtsschauenden Auge fügt sich Stein an Stein zu einer geraden Straße, auf der uns Gott zum Ziele führen will. Giebt es in der Deutung der Natur und Geschichte gemeinsame Arbeit, hier steht jeder allein vor seiner Thür mit dem Schlüssel, den man ihm gegeben hat, und schafft und dreht, bis sich die Thür öffnet. Das ist eine Arbeit des eigenpersönlichen Momentes im Glauben, das Einzelleben als Gottes Führung zu verstehen, eine Arbeit, die oft mit dem Brechen des Eigenwillens unter Gebet und Thränen geleistet werden muß. Den Schlüssel hat Paulus Röm. 8, 28 gegeben. Um ihn zu gebrauchen, muß man die Vorstellung des Besten aus dem Bereich der natürlichen Selbstliebe in den der Gottesliebe erhoben haben. Nur wer um eines Hauptes Länge über all dem Schmerz und Lust des Alltags steht, bekommt Umschau und Frieden. So erwächst diese Erkenntnis von dem Sinn des Lebens auf Grund einer energischen Wertschätzung geistiger Güter vor denen, die den gewöhnlichen Egoismus satt machen. Das Licht, das uns das Chaos unseres Lebens in eine klare Ordnung bringt, stammt auch von dem Licht, das der Welt einen neuen Schein gebracht und uns zu Lichtes Kindern macht.

Wie die Vergangenheit, so liegt auch die Zukunft vor dem Glauben in dem passivischen Schein göttlicher Wirkung da. Wie in jener schließlich alles von Gott stammt, so liegt diese noch ganz in Gottes Hand. Nur die Gegenwart ist einen Augenblick im Besitz der Aktivität. Vor und hinter dem Schiff dehnt sich des Meeres große Flut, unabsehbar, eine gewaltige Fläche. Nur in dem Moment, da sie das Schiff unter die Schaufeln seiner Räder nimmt, ist sie sein; dann versinkt die Welle wieder in die große weite Masse, aus der die Schaufel sie emporgehoben. So kommen die Dinge von Gott geordnet an uns heran. Wir lassen uns nicht von ihnen treiben, sondern wir nehmen sie in unsere Hand, aber sind sie gethan, dann gehören sie der Vergangenheit und versinken

im Strom göttlicher Wirkung — ausgenommen die Sünde. Denn wir sollen die Dinge handhaben im Sinne Gottes, der Sinn der Welt soll auch der Sinn unseres Handelns sein, nämlich das Reich Gottes, das höchste Gut. Darum suchen wir allen Ereignissen eine Antwort abzulauschen auf unsere wichtigste Frage, was wir mit ihnen anfangen sollen. Und sie sagen es auch den Christen, die im Glauben stehen. Wie Siegfried die Stimmen aller Vögel im Walde verstand, so verstehen die Christen alle sonst so rätselhaften Geschehnisse als Stimmen Gottes, ihres Vaters, der von ihnen ein Verhalten nach dem Muster Jesu Christi verlangt. Es wandeln sich ihnen die Gaben Gottes in Aufgaben. So thut es nun einmal der Glaube, er sieht die Ereignisse der Welt, wie sie von Gott kommend über die Bühne des Lebens ziehen, zum Handeln auffordern, um dann im Hintergrund der Vergangenheit zu verschwinden. Man kann hier über Mangel an Einheitlichkeit in der Lebensauffassung klagen, aber wir fragen jetzt nicht nach dem Recht, sondern nach der That. Und in der That erscheinen also die Dinge der Gegenwart im Lichte der Offenbarung. Der Gott, der diese Offenbarung gab, hat auch jene so geordnet, denn der Vater Jesu Christi ist der allmächtige Herr der Welt. Das ist der teleologische Charakter der christlichen Frömmigkeit, daß sie das, was ist, auffaßt als Anlaß zu einem, was geschehen soll. Und das was geschehen soll, das sind die Regungen des religiös-sittlichen Lebens, vor allem Gebet, Kampf und Arbeit. Arbeit, sofern die Gestaltung des geschichtlichen Lebens den Teig darbietet, der von dem Sauerteig durchdrungen werden soll. Was im Reich der Geschichte geschieht, soll in das Reich der Himmel eingeführt werden. Jede Frage der Welt, die soziale besonders, tritt wie Europa vor Paulus in seinem Traum hilfeflehend vor das Gewissen der Christen. In der Arbeit ruft das Nebeneinander des göttlichen und sündigen Bewerbers um die Gestaltung der Welt den Kampf hervor. Es ist das Ringen um die Volksseele, bei dem sich der Glaube nicht durch die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt Gottes vom heißen Kampfplatz in die Einsamkeit des Grübelns verlocken lassen darf. Und endlich stellen sich alle Erscheinungen der Gegenwart als Objekte ein in das Gebet zu dem

Herrn, der mächtiger ist als unsere Arbeit und unser Kämpfen.

So wird für einen Augenblick das Passivum der Weltauffassung in das Aktivum der Weltanfassung übersetzt. Aber die passivische Konstruktion erhält bald wieder das Uebergewicht. Was erarbeitet und erkämpft ist, für den seiner tiefsten Art nach demütigen Glauben hat es doch schließlich der gethan, der größer ist als unser Herz und unsere Hand. Und wie die Zukunft in Anlässe zum Bitten, so wandelt sich dem Gott hinter allem schauenden Glauben die Vergangenheit in lauter Anlaß zum Dank.

Ebenso was sich im Mikrokosmos des Alltagslebens in buntester Gestaltung in unsere Wahrnehmung drängt, das will alles im gläubigen Gemüt die Stimmungen und Regungen wecken, die Luther in der Erklärung zum ersten Artikel anführt: Gefühl der Unwürdigkeit, Loben, Danken, Dienen. So sind die Dinge der Rohstoff für unser Handeln, das ihm eine Gestaltung nach Gottes Willen geben soll und zwar nach dem Modell, das uns Gott in Christus gegeben hat. Unser Glaube an den Herrn der Welt, der zugleich der Vater Jesu ist, wird praktisch in der Ueberzeugung, daß Rohstoff und Modell aus derselben Hand kommen, und der ist der Meister christlicher Lebenskunst, der allem, was an ihn kommt an Wirkungen der Natur und der Menschen mit dem Meißel gläubigen Handelns das Bild Christi aufprägt und es entläßt in den großen Zusammenhang treuer Reichsgottesarbeit, die ihren Segen in sich birgt hie zeitlich und dort ewiglich.

Wenn die Vergangenheit dem Glauben seinen Grund und die Gegenwart vor allem der Liebe ihre Anlässe giebt, so gehört die Zukunft der Hoffnung. In der Hoffnung wissen wir, daß die Zukunft dem Reiche Gottes und Christi gehört. Aus allem noch so verworrenen Weltlauf wickelt sich doch schließlich die Herrschaft Gottes heraus. Dieses ist das Ziel und der Weltlauf ist der Weg. Zu diesem Ziele verhalten sich die gewöhnlichen menschlichen Maßstäbe nützlich und schädlich, ja auch gut und bös völlig gleich. Die Allmacht Gottes weiß die verschiedensten Dinge in gleicher Weise für ihre Zwecke zu verwenden. Das liegt in dem schönen Worte des Propheten, das nicht nur sagt, daß Gedanken über uns walten, sondern daß diese Gedanken auch höher sind als unsere

Gedanken und höhere Wege zur Verfügung haben als unsere Wege. Darum bringen sie es zum Bestand einer höheren Welt, in der wir Gemeinschaft haben mit dem Vater und unter unserem Herrn Christus leben in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit. Auf Grund der Auferstehung Jesu und seines ewigen Lebens entfaltet sich der Glaube an ihn als die Hoffnung eines ewigen Lebens mit Gott und an den Sieg und die Dauer seiner Herrschaft. So ist der Christ grundsätzlicher Optimist, aber Optimist religiös-sittlicher Art.

Was unser kleines Leben angeht, so wissen wir, daß es trotz unserer Unwürdigkeit und Schuld um Jesu des erhöhten Herrn willen einmünden wird in den großen Strom ewigen Lebens. Alle Felsen und Hügel, die sich seinem Lauf entgegen stellen, können doch seine Schwerkraft nicht hindern, die den Zug zum Vater hat. Gott wird schon Weg und Kraft geben, den Erwählten in Jesus sein ewiges Leben zu schenken. —

Das ist das Gold christlichen Glaubens, das dem Gläubigen seinen Wert und der Welt um ihn neuen Glanz giebt. Je nach dem Gedankenmaterial einer Zeit und Person nimmt alles eine ganz andere Gestalt an; aber so weit man den Glauben von den Schlacken alter und neuer Theologie befreien kann, dürfte das Dargestellte wohl der Inhalt des Glaubens eines mit Gott versöhnten Christenmenschen sein.

Analysieren wir die Gesamtanschauung, so finden wir zwei Hauptbestandteile. Der Inhalt des Glaubens: Gott schafft ein höchstes Gut, weist uns zuerst auf das Gut, dann auf Gott. Das Heilsgut ist der alles tragende Wert; überweltlich und ethisch wie es ist, grenzt es das Christentum ab von allen anderen Religionen. Der überweltliche Charakter scheidet es von den Naturreligionen tieferer Ordnung, in denen es nur um irdische Güter, der ethische Charakter trennt es von der mystischen Naturreligion, in der es um einen sublimen Gottesgenuß geht. Am entscheidenden alles bestimmenden Platze der Religion steht eben dieses überweltliche sittliche Gut. Daß es von Gott als Geschenk erwartet wird, macht die christliche Anschauung zu einer Religion; wäre es nur dem Handeln der Menschen anvertraut, dann wäre es eine Moral.

Aber nach christlicher Ueberzeugung ist es Gottes höchstes Anliegen, mittels des Weltmechanismus das höchste Gut zu verwirklichen. Um dieses alles überragenden Wertes willen ist Gott da. Weil es sich in ihr um ein Gut handelt, ist der Charakter der christlichen Religion teleologisch. Sie bietet nicht im Haupt- oder im Nebenamt eine metaphysische Erklärung der Welt nach kausalen Kategorien, sondern sie ordnet alles unter den Gedanken des Reiches Gottes und gewinnt so vom Zwecke aus ein Verständnis der Ursache. Neben dem teleologischen achten wir noch einmal besonders auf den passivischen Charakter aller Glaubensaussagen. Ist die religiöse Weltanschauung überhaupt die Uebersetzung aller natürlichen und menschlichen Aktiven in das Passivum, indem das Subjekt Gott alle andern in sich aufhebt, so wird hier das höchste Gut in die Hände des Allmächtigen gelegt, der alles um seinetwillen regiert. Die Allmacht steht im Dienste des Reiches Jesu Christi, der Vater Jesu ist der Herr der Welt — in dieser hoffnungsfrohen Synthese des Wertvollen und des Thatsächlichen liegt der Charakter unserer Religion. Soll und Sein, Gut und Gott trotz alles entgegenstehenden Scheines in fester Vereinigung zu sehen und kraft dieser Ueberzeugung zu leben, das macht den Christen aus. Ueber der ganzen Welt, Natur und Geschichte sieht er ein allmächtiges Personwesen, das ein großes Objekt, das Reich Gottes durch die zum Mittel herabgesetzte Weltentwicklung durchzuführen entschlossen ist.

Wenn wir den einzelnen Glaubensakt im Längsschnitt besehen, so finden wir zwei Faktoren. Dem höchsten Gut im Objekt entspricht ein praktisches Moment im Subjekt. Das ist die sehnsüchtige Hochschätzung des höchsten Gutes. Dem Gedanken Gottes, der jenes birgt und bringt, entspricht das Fürwahrhalten seines Daseins und seiner Heilsveranstaltungen. In jenem Moment finden wir wesentlich den oben besprochenen wärmeren und tieferen Glaubensbegriff pietistischen Gepräges wieder, in dem anderen den oberflächlicheren intellektualischen des Rationalismus und der Orthodoxie. Nun behaupten wir gemäß unserer Voranstellung des Gutes vor dem Gottesbegriff unter den Merkmalen der Religion, die Priorität des praktischen Momentes vor dem

theoretischen, nicht der Zeit, aber der Bedeutung nach. Diese Erkenntnis sollte man jedem zutrauen können. Abgesehen von dem Beweis aus der Art des Menschen stützen wir uns auf alltägliche Aussprüche unseres Urteils. Müssen wir uns entscheiden, wen wir als den besseren Christen anzusehen haben, einen, der die praktische Wertschätzung christlicher Güter ohne die dazu gehörigen Urteile teilt, oder einen, der es umgekehrt macht, so sind wir nicht im Zweifel. Ferner wissen wir, daß kein christlicher Glaubenssatz angeeignet werden kann ohne wahrhaftes Eingehen auf die ihnen allen zugrunde liegende Bevorzugung des in Christo gegebenen Heilsgutes vor allen andern sittlichen und natürlichen Gütern. Endlich geht es in unserer Religion wie in allen andern nicht um eine theoretische Welterklärung, sondern um Leben und Seligkeit. Darum sagen wir, es sind die praktischen Gefühle der Wertschätzung des höchsten Gutes und das Verlangen darnach keine Zuthaten zu den theoretischen, sondern das wichtigste im Glauben und zwar die Grundlage. Man könnte alle christlichen Glaubensaussagen von der Schöpfungslehre bis zur Lehre von den letzten Dingen als Ausdrücke für die Gewißheit vom Sieg und der Herrschaft des höchsten Gutes fassen. Es sind also jene theoretischen Sätze um jener das Handeln begleitenden Gewißheit willen da, welche das religiöse Verlangen irgendwie von der Existenz seines Gegenstandes gewonnen hat.

Dieses Verhältnis ist wichtig. Es scheidet die Religion von aller Metaphysik und theoretischen Spekulation und rettet sie dadurch vor allen Stößen, die sie in der Verbindung mit jener erleiden müßte. Zwar wird dieses Verhältnis zwischen sittlichem Streben und Glaubensurteil zur Pforte, durch die der Feind in das Herz des christlichen Glaubens eindringen kann, aber es wird auch ein Durchschlupf zu einer neuen Darlegung der Wahrheit unseres Glaubens. Auf der einen Seite können ja die theoretischen Urteile gewiß den Eindruck sekundärer Begleiterscheinungen des sittlichen Mühens machen, denen nur der Charakter wohlwollender Selbsttäuschungen zuzuerkennen sei, auf der andern aber läßt sich zeigen, daß, wenn es ein höchstes Gut giebt, auch die Wahrheit der ihm zum Ausdruck dienenden Glaubensaussagen bewiesen ist.

Der Beweis für die Existenz eines Gutes ist nun aber niemals mit allgemein durchschlagenden theoretischen Mitteln zu führen, weil ein Gut stets einen Willen verlangt, der es für sich gut findet. Weil es aber einen Willen nur im Einzelnen giebt, ist die Apologetik schließlich ganz individuell. Sie darf sich darum nicht an allgemeingiltige metaphysische Anschauungen lehnen, was die Religion immer verdorben hat, sondern sie muß sich einen Weg in das Herz des Menschen zu bahnen suchen, um ihm da auf dem Felde der Entschlüsse die Wirksamkeit und damit die Wirklichkeit des höchsten Gutes zu beweisen.

2.

Hören wir dagegen den advocatus diaboli. Heutzutage schlagen wir uns nicht mehr mit den Vorposten herum, wir kämpfen nicht mehr gegen Weltschöpfungstage und Wunder, sondern wir gehen auf das Zentrum eurer Schlachtordnung los, indem wir euch an der Stelle fassen, die eure Stärke, aber auch euer Verhängnis ist. Es ist das die von euch selbst bezeichnete Hauptstelle eures Systems, der Glaube an ein höchstes Gut. Eure Religionsphilosophie und -psychologie haben uns trefflich vorgearbeitet. Sie legen uns den ganzen psychischen Mechanismus blos, mittels dessen die religiösen Urteile zustande kommen. Einige von euch meinen zwar, wenn sie diesen Mechanismus klar gemacht und aus einem eingebildeten Wesen des Menschen die Notwendigkeit seiner Entstehung und Funktion nachgewiesen haben, hätten sie schon die Normalität des Inhaltes bewiesen. Welch ein Selbstbetrug aus dem richtigen Gang der Maschine auf die Güte des Fabrikates zu schließen! Die andern sind viel ehrlicher und uns vor allem genehm, die den religiösen Prozeß behandeln wie jedes andere Datum des Bewußtseins, auch ohne sofort etwas über die Wahrheit des Inhaltes ausmachen zu wollen. Furchtbar sind die Waffen, die sie uns liefern.

Eure Religion will die Wirklichkeit eures höchsten Gutes garantieren. Ein sittliches Heilsgut, Gegenstand eurer Wünsche und Arbeit wird den Händen der Allmacht anvertraut. Das euch Wertvolle bindet ihr synthetisch ohne weitere Argumente als eure

Wünsche an das Wirkliche. Was ihr wünscht, glaubt ihr; denn eure Glaubensvorstellungen sind der Reflex eurer Wünsche im vorstellenden Bewußtsein oder vielmehr eurer Phantasie. Weil es euer Höchstes ist, gebt ihr allem in der Welt eine Bedeutung für dieses Gut. Das ist eine Einbildung, wie das Gut selber eine ist. Und eure Erbauung besteht darin, daß ihr euch gegenseitig stärkt in der Hochschätzung dieses Gutes und in der Einbildung seiner Herrschaft; denn beides ist dem gewöhnlichen Menschen schwer und geht ihm sauer ein. Gegen das eine, gegen die Bestärkung in der Hochschätzung des Sittlichen will ich nichts sagen; denn ohne dieses geht die Weltgeschichte aus den Angeln. Aber das andere, die Annahme und die Predigt von dem Sieg und der Herrschaft des Guten in der Welt ist Selbstbetrug und Leutbetrug. Es bleibt von eurer Religion nur der lobenswerte Versuch, das Sittliche herrschend zu machen in der Welt; doch der Glaube an seine Herrschaft ist ein superadditum, das sich durch nichts rechtfertigen läßt als durch den Wunsch eures Gewissens.

Um diese Mauer zu stürzen, fassen wir euch ganz in der Tiefe. An drei Punkten fassen wir euch. Erstens sagen wir: Weltanschauungen sind Kinder, die die Phantasie dem Vater Wunsch gebiert. Jede Weltanschauung beruht auf dem Wunsch und ist ein Versuch, das was dem Menschen das wichtigste ist, auf den Thron der Herrschaft über das Wirkliche zu setzen. Sage mir deine Weltanschauung und ich sage dir, wer du bist. Sie ist eben der Reflex dessen, was im Mikrokosmos des Menschen steckt, in den Makrokosmos hinein. Religiös gerichtete Zeitalter und Personen setzen ihren Gott mit den von ihnen erstrebten Gütern auf den Thron, sittliche glauben an eine moralische Weltordnung, ästhetische Geister sehen überall schöne Harmonien, philosophisch Interessierte verfallen dem Aberglauben, daß die Welt bloß da sei, um Beispiele für ihre philosophischen Formeln zu liefern. Und die naturwissenschaftlich-mathematische Weltbetrachtung unserer Zeit, so sehr sie auch der anderen spottet im Vollgefühl ihrer Siege, ist nur der Reflex der benutzten Gesetze und der erträumten Atome in das Universum hinein. Zwar unterscheidet sich diese Weltanschauung zu ihrem Vorteil von den andern durch ihren unteleologischen Cha-

rakter, indem sie bloß wissen und sagen will, warum die Dinge so sind, nicht wozu. Aber ihre Antwort auf die Frage woher? ist ebenso ein Hineinschauen ihrer geliebten Gesetze und Atome in das All, wie jede teleologische Weltbetrachtung ihre Güter in die Hände der Weltmacht hineinschaut. Es giebt eben kein Gesetz und keine Atome, es giebt nur, was wir sehen und greifen können, und das auch noch nicht gewiß. Jeder Schritt auch in die Richtung einer naturalistischen Weltanschauung ist nur ein Sprung in die Luft, die Multiplikation eines wichtig scheinenden Momentes menschlichen Geisteslebens.

So ist der Streit um die Weltanschauung, der so viel Blut gekostet, ein Kampf um Chimären. So traurig er ist, etwas Lustiges ist doch dabei: Jeder hält den andern für den Narren, dem seine Kappe gefällt; aber schließlich giebt es einen Narren mehr als jeder glaubt. Jeder mag sein Ziel zu erreichen suchen, wie er will, aber nicht durch seine Antezipation in dem Glauben, daß es der Weltkonstitution als Zweckursache zugrunde liegt, sich und anderen blauen Dunst vormachen. Denn die meisten sehen ihr Ideal doppelt: das eine Mal am Anfang als geordnete Struktur der Welt, das andere Mal am Ende als Preis für das Ringen der Menschen oder als Resultat der immanenten Weltentwicklung. Das ist aber nur die Selbsttäuschung dessen, der seitlich auf sein Auge drückt, um die Dinge doppelt zu sehen. — So glauben wir mit dem Gerümpel der Weltanschauungen gründlich aufgeräumt zu haben.

Aber wir kommen nun zweitens an euer Christentum. Eure eigene Auffassung eurer Religion ist ganz richtig, denn meine Formel stimmt. Euer Glaube beruht auf der Ueberzeugung von dem Sieg des Sittlich-Guten in der Welt. Es ist ja ganz schön, daß ihr euch so für das Sittliche interessiert. Aber warum habt ihr am sittlichen Streben nicht genug? Warum gebt ihr noch dazu eurem Gott das Schwert der Gerechtigkeit in die eine Hand und das Füllhorn noch so geistlich gedachter Gaben in die andere — und lacht über die kindische Dummheit derer, die über ihre Jagdbeute und die Gesundheit ihrer Kinder ihre Götter und hinter Diebstahl und Meineid brennende Höllen setzen? Schaut nicht so

vornehm von der Höhe eurer sittlichen Wünsche und eurer uneigennützigen ethischen Seligkeit auf jene herab. Wir wollen einmal eure Güter näher beleuchten. Jagdbeute und Genesung ist etwas für den einzelnen sehr wichtiges, wie würde er sonst den Aufwand eines Glaubens an eine alles beherrschende Gottheit daran verschwenden? Aber diese Dinge sind auf die Dauer und für die Gesamtheit nicht das wichtigste. Wenn in einem mit Jagdbeute angefüllten Hause zwei Brüder alle andern totschlagen, dann haben sie zwar die ganze Beute, aber sie haben auch ihren Nachbarn und Kindern ein Beispiel gegeben, das ihnen der Weg zur eigenen Grube werden kann. Teilen sie aber freundschaftlich, so bekommen sie auch ein ander Mal etwas von anderer Leute Hab und Gut und haben ein Recht dazu. So ist der Gedanke vom Segen des Mitteilens entstanden. Aehnlich geht es mit der Wahrhaftigkeit, der Treue und andern Tugenden. Mit einem Worte: sittliche Gebote sind Ergebnisse sozialer Wechselwirkungen als ein Ausdruck für den Segen, der gemeinnützigem Verhalten folgt. Es entstehen zuerst in der Gemeinschaft allerlei Güter, Vertrauen, ungestörtes Familienleben, Friede und dergleichen. Von diesen Gütern lösen sich die entsprechenden Gebote ab. Denn die Vorstellung von dem, was sein soll, ist sekundär in Vergleich zu dem, was ist. Kein Ideal ohne ein hochgeschätztes Gut als den Baum, an dem es wuchs. Die Entwickelung der sittlichen Gebote hält mit der Herausbildung der Güter gleichen Schritt. Zuerst ist es eine Familienethik, dann eine Stammesethik, zuletzt eine Weltethik, wenn der Gedanke der Menschheit auftaucht. So ist es mit der Ethik zugegangen. Man mag zwar von einer ethischen Anlage des Menschen reden auf Grund der Darwin'schen Lehre, aber nicht anders als die Wagenspuren einer Landstraße zu ihrer Anlage zu rechnen sind. Das Sittengesetz ist die um das Gefühl des Sollens bereicherte Aufspeicherung der Erfahrung vieler Geschlechter, wie Gemeinschaften auf die Dauer am besten leben. Ihr sagt, die Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben. Gut; nur muß es entwicklungsgeschichtlich umgekehrt heißen: was eines Volkes Verderben ist, heißt Sünde und was ein Volk erhöht, das nennen wir Gerechtigkeit. Diese Erfahrung hat man

zum besseren Behalten für große und kleine Kinder in eine teleologische Form gebracht, um den eudämonistischen Ursprung zu verschleiern und Raum für die Gottheit zu finden, in deren Hände man die Tafeln des Gesetzes nebst dem Schwert der Gerechtigkeit legte.

Ihr habt also nur gethan, was sie alle thun: Das euch Wertvolle habt ihr synthetisch d. h. phantastisch und ohne Grund an die oberste Spitze der Wirklichkeit gehängt. Durch die Berufung auf die Gottheit soll das Sittengesetz geadelt und umzäumt werden. Aber ihr verschleiert damit doch nicht den Egoismus der Religion, der in eurem Fall nur ein Gut der Gemeinschaft statt derer des Individuums den allmächtigen Händen der Herrschaft über die Welt anvertraut.

Gewiß stellt ihr das Ethische nur als den Hintergrund um eure Heilsgeschichte herum, deren Ergebnis, das überweltliche Gottesreich die Hauptsache eures Glaubens ist. Aber das spricht für das, was ich sage: weil ihr wißt, wie hart die Mauer der Sünde ist und wie schwer sich die Steine der Gerechtigkeit auf einander türmen, darum ruft ihr die Allmacht zu Hilfe. Mag euer Glaube noch so ideal sein, er fällt unter das Gericht unserer Formel: Reflex der Postulate des Menschenwillens in der Vorstellung von einer Macht, die sie erfüllen kann.

So stellt sich also heraus, daß eure Spekulationen nichts sind als Phantasien und euer höchstes Gut nichts ist als euer Wunsch zur Wirklichkeit hypostasiert und in die Unendlichkeit projiziert. Ebenso ist es auch mit eurem dritten Hauptbegriff nichts, mit der Offenbarung, die euch das höchste Gut gegeben haben soll. Es giebt keine Religion, die sich einer besonderen Offenbarung rühmen könnte. Darum kann es keine Offenbarung in der christlichen Religion geben, weil sie nur ein Glied in der großen Entwicklung der Religionsgeschichte ist. Denn eure Religion war nicht immer, was sie ist. Das zeigt uns die Kirchen- und Dogmengeschichte, und sie steht nicht allein mit der Behauptung, die Wahrheit zu haben — das zeigt uns die Religionsgeschichte. Eure Historiker sind es selber, die so ganz gemach den Ast absägen, auf dem ihr sitzt! Wir wollen nicht von den Gestaltungen eurer Religion, sondern nur von den andern Religionsformen in der weiten Welt

reden. Welch ein Gewoge und Gemisch von Religionen! So wenig man sie nun fein säuberlich in Fächer einteilen kann, so sehr sind doch die großen Züge der Entwicklung unverkennbar. Das beweist der Begriff von Gott, der zuerst anthropopathisch gedacht sich im Verhältnis der steigenden Freiheit des Menschen auch losringt von den Banden der Natur. Und welch eine Entwicklung des Inhaltes finden wir von den allen Leidenschaften unterworfenen Göttern des Orients bis zu eurem Gott, dem Vater Jesu Christi, der die Liebe und die Heiligkeit ist! Diese Entwicklung ist nun die Folge, nicht die Ursache von der parallelen Entwicklung des sittlichen Bewußtseins im Menschen. Ihr steht gewiß an der Spitze der sittlichen Entwicklung, aber denkt darum nur nicht, daß die zu eurer sittlichen Haltung gehörige religiöse Vorstellung um der Vortrefflichkeit dieser willen wahr sei. Die höchste Form des Glaubens ist um seiner Höhe willen niemals wahrer als die andern. Ueber die Wahrheit entscheidet nicht der Wert, sondern die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit. Aber auch aus dem idealsten Wunsch läßt sich niemals Wahrheit herausschlagen, sowenig wie aus einem Begriff. Denn wir gewahren bei allen Formen der Religion denselben psychischen Hergang: nach der erreichten Kulturhöhe wird ein Gut als das höchste geschätzt und das wird im religiösen Glauben unter den Schutz der Gottheit gestellt. Gar nicht anders ist es auch bei euch gegangen. Darum sind die Vorstellungen des Gutes und Gottes sekundär im Vergleich mit der ethisch-kulturellen Grundverfassung des Gläubigen. Ihr laßt es höchstens für die andern Religionen gelten, daß ihre Entwicklung eine Uebersetzung einer rein menschlichen Entwicklung in das Transcendente sei. Aber bei euch ist es nicht anders. Wenn ihr das Verhältnis umkehrt, indem ihr die Gottesvorstellung voran und die ethische Haltung als göttliche Forderung nachstellt, so folgt ihr nur dem Gesetz der Umkehrung, das sich bei allen Luftspiegelungen beobachten läßt.

Nun blicken wir in die Tiefe der Zusammenhänge hinein. Die religiösen Vorstellungen sind Hilfslinien für die die menschliche Gesellschaft zusammenhaltenden ethischen Grundsätze. Was eure Religionsphilosophen seit Kant so oft gesagt haben, sagen

wir auch, nur mit etwas andern Worten: nämlich daß die Sittlichkeit in der Religion ihre Vollendung findet, weil dem Menschen die Notwendigkeit erwächst sich in seinem sittlichen Streben gegen die ethisch indifferente Natur durch den Glauben an eine sittliche Macht und Welt über der Natur zu sichern. So gewiß die ethischen Grundsätze entstanden sind im Kampf der Welt, so gewiß sind die religiösen Vorstellungen der höheren Stufen entstanden im Kampf der sittlichen Persönlichkeit mit der Natur. Jede neue ethische Schicht setzt neue religiöse Gedanken an, darum ist es eine Entwicklung, und nur Entwicklung, im Kampf ums Dasein hat sich eben das Menschengeschlecht erhalten müssen. Das hat es mit jener Entwicklung ethisch-religiöser Gedanken gethan, indem es sich mit seinen Gedanken wie andere Tiere mit ihren Hörnern und Klauen, der Welt anpaßte in der es lebte, und diese Gedanken durch Zuchtwahl vererbte.

Darum ist uns eure fortschreitende Offenbarung nichts als Anpassung und Entwicklung und eure endgiltige Offenbarung nichts als die Entdeckung der bis jetzt günstigsten Anpassung. Sind auch eure Vorstellungen die nützlichsten, so sind sie doch darum nicht wahr. Wirklich ist nur das Bedürfnis eurer Kultur nach einem Halt, aber nicht der Halt selbst. Denn der größte Wert für den Menschen ist kein Kriterium der Wirklichkeit; ist doch auch eine Geldsumme nicht um so weniger, sondern um so mehr von der Wirklichkeit entfernt, je größer sie gedacht wird. Darum ist die ganze Religion Entwicklung und nur Entwicklung. Es giebt nur Religionsgeschichte als Beschreibung der interessanten Entwicklung einer unverwüstlichen Illusion, keine fortschreitende Offenbarung. Es giebt nur alt- und neutestamentliche Theologie als die Schilderung der Spiegelungen ethischer Thatsachen in verschiedenen Köpfen, keine spezielle Offenbarung. Es giebt nur Dogmengeschichte als die Geschichte der Wellen, die ein ins Wasser geworfener Stein verursacht, keine Führung des Geistes in alle Wahrheit. Es giebt nur die in diesen Disciplinen ausgedrückte Vorderseite der Dinge, sonst nichts. Und ihr haltet die Illusion der Objekte eures Glaubens nur durch Anstrengung des Willens fest, indem ihr die Dinge des Lebens nach Anweisung eurer

Theologen so behandelt als beruhte eure Auffassung auf Wahrheit. Indem starke Naturen oder vornehmer gesagt Persönlichkeiten die andern beeinflussen, halten die meisten mit dem also hypnotisierten Willen fest, was sie mit ihrem Wissen längst aufgegeben haben. In der katholischen Kirche heißt man das Sacrificium intellectus, in eurer Werturteil. Das ist euer Todesurteil das Werturteil. Sobald man sich von der Metaphysik entfernt, ist man philosophisch verloren, wie theologisch durch die geringste Abweichung von der Verbalinspiration. — So ist der christliche Glaube in jeder Form, aber in der herrschenden zumal der Unwahrheit zu beschuldigen und zu verwerfen.

3.

Hören wir noch den defensor fidei. Wir lassen uns, wenn auch unter gewissen Einschränkungen auf einen Beweis ein. Zwar dürfen wir nicht daran denken, mit unserem Beweis in Wettbewerb mit der Natur- oder auch nur mit der Geschichtswissenschaft hinsichtlich der Sicherheit zu treten. Denn diese versuchen aus einer Reihe von feststehenden Thatsachen durch Induktion ihre Schlüsse zu ziehen. Eher berührt sich unser Unternehmen mit dem Beweis für eine philosophische Weltauffassung, die aus einem irgend woher genommenen Prinzip, das sie als wahr voraussetzt, durch Deduktion ihre Sätze gewinnt. Gleich ihr haben auch wir einmal die Richtigkeit des Prinzips und dann die der Ableitung zu erweisen. Nun haben wir aber weder in Konkurrenz mit der Naturphilosophie neuzeitliche Mythologie zu treiben, noch unter eine philosophische Formel das All zu bannen als das gehorsame Material, in dem sich ein Begriff darzustellen hat. Denn vor diesen beiden Abwegen, auf denen uns der Versucher die Erhebung unseres Glaubens zum Wissen oder wenigstens die Anknüpfung des Glaubens an Wissen verheißen könnte, muß uns die Erwägung schützen, daß wir es mit einem Heilsgut ethischer Art zu thun haben, das wir als das höchste Ziel des Strebens und als die höchste Wahrheit dem Denken erweisen wollen. Beides ist nicht zu trennen, wie ja auch bei Johannes die Wahrheit dem theoretischen und dem praktischen Geistesleben zugleich angehört, weil sie

erkannt und gethan werden soll. Darum ist ein Beweis nur für die möglich, denen an dem Heilsgut etwas gelegen ist. Wir können nur auf die rechnen, welche die sittliche Wertbeurteilung der Welt, wie sie von unserem Gut und unserer Wahrheit unabtrennlich ist, verstehen und teilen. Naturmythen alter und neuer Art rechnen auf das ganze Publikum, denn zu ihrem Verständnis bedarf es bloß des bischen Verstandes, den Gott allen gegeben hat, den Gerechten und den Ungerechten. Und sie sind auch sehr bequem zu haben, weil die Vorgänge der Natur schon in sich fertig sind, ohne daß der Mensch etwas dazu thun muß, als sie zu glauben und zu feiern. Eine Weltanschauung unter dem Gesichtspunkt einer ethischen Ordnung oder eines sittlichen Gutes verlangt dagegen das Eingehen der ganzen Persönlichkeit auf ihre Tendenzen. Darum ist der Kreis, in dem das Christentum Verständnis finden kann, beschränkt auf die ethische Aristrokratie, die sich gerade im Gefühl der Sünde und Schuld beweist.

Ist auch diese Vornehmheit des ethisch gerichteten Christentums vor den Naturreligionen und Naturphilosophien kein Beweis für seine Wahrheit, so ist sie doch bei der Anlage des Beweises zu berücksichtigen, wenn dieser nicht ganz falsche Bahnen gehen soll. Alle Sätze unseres Glaubens rechnen auf Menschen, die seine praktische Voraussetzung erfüllen, nämlich im Guten das Beste zu sehen. Denn nur solchen kann etwas an unserem Gott, an der Sündenvergebung und an dem Reich der Heiligungskraft gelegen sein. Dem mit dem Ideal verbundenen Gut auf der objektiven Seite entspricht auf der subjektiven die Entscheidung des Willens, der dieses Gut haben und diesem Ideal nachjagen will. Der Wille aber das ist der Einzelne, die Person, die herzlich wenig beeinflußbar durch Argumente ihren eigenen Motiven folgt, das heißt dem nachtrachtet, was ihr selbst angenehm und nützlich erscheint. So löst sich schließlich die Apologetik in Einzelkampf auf, und über dem Eingang zum Innersten des Beweises für das Christentum steht: da tritt kein anderer für dich ein, auf dir selber stehst du da ganz allein.

Das müssen wir vorher betonen, daß es am Ende auf die Entscheidung des Einzelnen ankommt, weil wir es mit Gütern

für den Willen zu thun haben, und daß der Erfolg gering ist, weil wir es mit einem ethischen Heilsgut zu thun haben, nach dem die Nachfrage nicht eben groß ist. Wir widerstehen der Versuchung, ein großes Publikum zu gewinnen, indem wir unseren Glauben von seiner Höhenlage herunterzerren und zu einer metaphysischen Erkenntnis plattdrücken, die mit einer besseren Moral verbunden schon Abnehmer genug fände.

Doch ist diese Ausführung nicht das ganze unserer Beweisführung, sondern nur Anfang und Ende. Wir wollen nicht nur in die Wahrheit hinein erbauen, sondern wir wollen auf die Bedenken unserer Zeit einzugehen und mit ihren Mitteln die Brücke zwischen Glauben und Denken zu bauen suchen. Aber wir dürfen dabei nicht die Richtung auf den bereits feststehenden Uferpfeiler, den Anschluß an jene endgiltige Apologie in der Entscheidung der Person verfehlen.

Wir reden zunächst der Anklage folgend von der Notwendigkeit der Weltanschauung und ihren Mitteln. Gewiß, die Notwendigkeit einer Weltanschauung ist nicht theoretisch zu erweisen. Auch der Umstand beweist nichts, daß unbewußt oder bewußt immer eine Vorstellung von dem Zweck des Daseins das Leben des Menschengeschlechtes geleitet hat, wie ja gegenwärtig der Genuß irdischer Güter die Antwort auf die Frage nach dem Wozu? bildet. Aber die Zerfahrenheit unserer Zeit deutet darauf hin, daß wir uns wieder ernster um eine Antwort auf die Frage nach dem höchsten Gute umsehen müssen. Das ist auch die wichtigste Frage in der sozialen Frage: wo finden wir einen Lebenszweck, dessen Erstrebung den Menschen äußerlich und innerlich den ersehnten Frieden bringt? Wenn der einzelne sich dieser Frage auch entziehen kann, so kann ein größeres Gemeinschaftsleben und zumal das ganze Geschlecht einer Antwort darauf nicht entbehren.

Diese Notwendigkeit muß alle Bedenken wider die subjektive Fundgrube des Materials niederschlagen. Wir sind bei der Lösung der Aufgabe, da eine Empirie unmöglich ist, auf unsere Spekulation oder bescheidener geredet, auf unsere Phantasie angewiesen. Sie ist jenes wunderbare Vermögen, das uns in unbekannte Gegenden als bekannte einführt. Sie stellt uns die Ferne anders dar als

die Nähe und doch nicht ganz anders. Sie nimmt aus dem Geistesleben das hervorragendste Element, dehnt es und reckt es bis es so groß geworden ist, daß man damit die ganze Welt auskleiden kann. Das ist gewiß bedenklich, daß wir subjektive Besitztümer in die Welt hineinsehen. Aber wir haben nichts anderes, wir können nicht über unseren Schatten springen. Und wenn der Zweck notwendig ist, dann ist auch das einzige Mittel notwendig. Aber so einzig die Kraft ist, die die Weltanschauung baut, so verschieden ist das Material. Es giebt eben verschiedene Elemente des Geisteslebens, die man verwenden kann. Wir wollen aus den praktischen Ideen unseres Innern die maßgebende Idee zu gewinnen suchen, d. h. aus den Ideen, die einen Wert für uns ausdrücken und damit unser Streben und Handeln bestimmen wollen. So müssen wir unsere Brücke zu schlagen suchen, sonst verfehlen wir den Anschluß an unseren Uferpfeiler, denn unser christlicher Glaube will ja gerade mit einem sittlichen überweltlichen Gut unser Handeln und Denken regeln. Gegenwärtig liegt die auf dem Ufer des Denkens jenem Pfeiler entsprechende Stelle nicht mehr so einsam und verlassen da wir vor vielleicht dreißig Jahren. Es gehört zu den ermutigendsten Beweisen für eine Besserung aller geistigen Verhältnisse, daß sich im letzten Jahrzehnt des ausgehenden Jahrhunderts, das uns zuerst die spekulative Philosophie und dann den Materialismus gebracht hat, allenthalben die Geister regen, um uns wieder eine Antwort auf die Frage zu geben, die an seinem Anfang der große Dichter nach einem Leben voll äußerer Erfolge und inneren Unbefriedigtseins in die Welt gerufen hat: Was soll all der Schmerz und Lust? — um uns eine Antwort im Sinne des ethischen Idealismus auf diese Frage zu geben. Und noch größeren Anlaß zur Hoffnung auf bessere Zeiten giebt die Beobachtung, wie die Schriften eines Hilty und anderer gerade in solchen Kreisen den tiefsten Eindruck machen, die des ewigen Konstatierens satt nach einem Lebensinhalt dürsten, in dem der Sinn der Ereignisse des Lebens und das Ziel des Strebens beschlossen liegt. Das ist besser als mit dem metaphysischen Riesenbohrer immer an der Wand der Erscheinungen nach dem Ding an sich herumzubohren. Will uns die Philosophie ein solches Ziel

zeigen, das uns im Elend des Lebens tröstet und erhebt, dann muß sie anstatt die Natur mit heißem Bemühen zu belagern, die Geschichte unseres Geschlechtes absuchen nach den großen Grundtendenzen, die uns eine Ahnung von dem geben, worauf es mit ihm hinauswill.

Dann wird sich uns ergeben, daß ein überweltliches sittliches Gut den Abschluß der ganzen Entwicklung bildet. Drei Voraussetzungen sind es, die wir zu diesem Zwecke machen müssen: es muß so viel Vernunft in der Welt sein, daß der in uns liegende Drang nach Glück und Seligkeit einem Gut entspricht, das ihn dauernd zu stillen imstande ist. Dieses Gut muß ein überweltliches sein, da nichts in der Welt uns auf die Dauer befriedigen kann. Dieses Gut muß ein sittliches sein, weil wir uns kein Gut für eine menschliche Gemeinschaft denken können als ein sittliches. Wer diese drei Voraussetzungen macht, der kommt dazu ein überweltliches höchstes Gut von sittlicher Art zu f o r d e r n, auf das es mit der ganzen Welt hinausläuft. Die ganze Welt und die Geschichte zumal käme dann als ein Mittel für dieses zu stehen. Das ist die einzige, jedenfalls die beste Weltweisheit. Kommen wir nicht dazu, etwas über der Erscheinungswelt zu finden, dann sollen wir uns bescheiden, etwas über sie und ihre Bedeutung zu sagen. Also Werturteil. Ja das ist der Zusammenhang, in dem das Werturteil steht: Unmöglichkeit einer rein theoretischen Erkenntnis der Welt, aber Erkenntnis ihrer Bedeutung als des Mittels für ein ethisches Ziel. Dieses Erkenntnis ist aber nur durch Eingehen auf die zu Grunde liegende Wertbeurteilung zu gewinnen. Aber sie läßt sich auch an dem befriedigten Lebensgefühl als Wahrheit bewähren, indem sie dem Leben eine geschlossene Haltung giebt. Doch davon später, wenn wir von dem Kriterium einer praktischen Weltanschauung handeln: hier sprechen wir nur von dem Prinzip, daß wir mit einem praktischen, für das Streben und Handeln bestimmten Urteil über die Erfahrung hinauskommen, wo theoretische Urteile versagen.

Freilich, es wird noch lange dauern, bis sich die Philosophie an dieser Stelle des Ufers sammelt, wenngleich ein Rückgang in der Vorliebe für das Erkenntnisproblem zu beobachten ist. Viel-

leicht lassen sich die Feinde doch noch belehren. Inzwischen müssen wir uns aber der Freunde erwehren. Es fragt sich nämlich, wie bauen wir vom Ufer des Glaubens aus den Teil unserer Brücke nach der andern Seite, wie vergewissern wir uns und andere, daß wir die Erfüllung zu dem Postultat des Denkens haben, das wir freilich erst selbst noch postulieren müssen.

Wir haben es mit einer Reihe von Versuchen zu thun, das übernatürliche Objekt des Glaubens als real zu erweisen. Um ein Kriterium für diese Methoden zu gewinnen, fassen wir noch einmal unseren Gegenstand in seiner Eigenart ins Auge. Drei Punkte kann man als die Höhepunkte eines jeden christlichen Glaubenssystems ansehen: die Existenz Gottes, die Versöhnung und die Eschatologie. Aber jedes dieser Worte deutet bloß einen Umriß an, dessen Füllung mit dem Gedanken des höchsten Gutes erst die christliche Bestimmtheit und Bedeutung dieser Lehrstücke konstituiert. Uns liegt an dem Dasein Gottes als Christen nichts, wenn er uns nicht das überweltliche Gottesreich schenkt und bewahrt. Die Versöhnung ist uns erst dann wertvoll, wenn wir wissen, zu was für einem Gute die wiederhergestellte Gemeinschaft führt und der Glaube an ein Weltende ist nur dann wichtig, wenn es den Sieg unseres Kleinodes bringt. Der Sieg unseres höchsten Schatzes — das ist der nicht weiter aufzulösende Extrakt unseres Glaubens. Aus methodischen Gründen zerlegen wir uns diesen Satz in die zwei Sätzchen: das höchste Gut ist und das höchste Gut herrscht. Es ist — wie stellen wir es uns vor? — nicht als ein irdisches sittliches Gut, Familie, Staat, Freundschaft, auch nicht als die Summe dieser Güter alle. Unser Vaterland muß größer sein, denn in der Welt ist es als das höchste nicht zu finden. Aber es ist auch nicht das Brahma oder das Nirwana oder die Heimat des Mystikers. Sind uns jene sittlichen Güter nicht das höchste, weil sie nicht überweltlich sind, so diese nicht, weil sie nicht sittlich genug sind. Wir glauben aber an eine Welt Gottes und an ein Leben in seiner Gemeinschaft, das, so überweltlich es auch sein mag, doch als eine Kraft zur Treue und zur Heiligung in dieser Welt zur Erscheinung kommt. Dieses höchste Gut treibt auf die Bahn des Guten, zu erwerben, was wir besitzen. Es tröstet über

das Uebel der Welt und macht demütig im Glück der Welt, weil es beide zu Mitteln gleicher Art herabsetzt. Bestimmt für alle Menschen will es als ein Bruderbund geheiligter Personen zur Erscheinung kommen. Aber wir glauben an es nicht als an einen im Winkel der Welt zu genießendes Glück, sondern als an das Kleinod auf dem Thron der Allmacht. Es ist nicht nur eine Aufgabe für unsere Hände, sondern eine Gabe des Allmächtigen für unsere Herzen. Darum sagen wir: das höchste Gut herrscht. Nehmen wir noch dazu, daß es als eine Gabe für die Menschen wie sie sind von der Botschaft der Versöhnung begleitet sein muß, so predigen wir das ganze Kirchenjahr nichts anderes als: das höchste Gut herrscht. Das ist das Evangelium. Alle unsere Texte und Feste sind nichts anderes als Variationen des einen Themas und in der so gefürchteten Himmelfahrtspredigt hat es seine reinste Verkörperung: das höchste Gut herrscht. Wir predigen es so oft, weil zwar das eine Sätzchen in der Schule auswendig gelernt werden kann, aber allem Widerstand von Tod und Teufel zum Trotz muß es immer wieder nach den verschiedensten Seiten ausgestrichen werden: das höchste Gut herrscht. Der Prediger muß immer mehr mit seiner Hochschätzung des guten und seiner Gewißheit von dem Sieg des Reiches Gottes die Kraft gewinnen, auch in andern dieselbe Ueberzeugung zu wecken. Alle unsere Erziehung ist recht verstanden nur eine Bemühung, die Voraussetzungen zum Begreifen und Ergreifen des höchsten Wertes zu schaffen und dem in ihm gesetzten neuen Leben Geburtshilfe zu leisten. Das höchste Gut herrscht.

Zweierlei Arten von Versuchen, diesen Hauptgegenstand unseres Christlichen Glaubens nachzuweisen, müssen wir nun ablehnen: einmal alle Versuche des Denkens, eine übernatürliche Welt zu erspähen, indem man hinter der Natur oder dem menschlichen Geistesleben die Welt an sich hervorholen will. Und dann die Bemühungen der Mystik, Theosophie und des Spiritismus, im Grunde des eigenen Seelenlebens die hineinragende jenseitige Welt zu erhaschen. Abgesehen davon, daß wir jenem metaphysischen Unternehmen, um die Ecke zu schauen, keinen Erfolg versprechen, haben wir dies gegen den Weg des Denkens einzuwenden: wir

wollen unser höchstes Gut ja nicht erdenken, sondern erfahren. Es muß irgendwo und irgendwie gegeben sein. Denn es ist ja nicht da, wenn es richtig und notwendig gedacht ist. Im höchsten Fall kann man das Genus einer übernatürlichen Welt erdenken, aber es liegt uns nicht am Genus, sondern gerade an der Spezies. Die Welt an sich ist dem nach Seligkeit verlangenden Herzen viel zu kalt. Ebenso wenig befriedigen die andern Versuche. Die Welt, aus der die Händedrücke der Geister kommen und in der der Theosoph sich heimisch fühlt, ist nicht unsere Welt. Sie ist nur einzelnen durch Anstrengungen zu erlangen und ist sittlich und religiös kalt und leer. Unsere Welt muß das Sittliche mit dem Uebernatürlichen vereinigen und muß auch für nüchterne Naturen irgendwie erreichbar sein. Wir suchen nach objektiven Spuren dieser Welt. Diese lassen sich aber nur in dem menschlichen Gesamtleben finden. Unsere beiden Merkmale, gemeinsames Geistesleben und sittlicher Charakter weisen uns auf die Geschichte. Wenn irgendwo dieses höchste Gut zu finden ist, dann müssen wir die Geschichte nach seinen Spuren absuchen.

Ihre Bedeutung für unsere Frage ist klar. Da wir eine Weltanschauung für Menschen und nicht für Tiere oder Engel wollen, so haben wir in der Geschichte unseres Geschlechtes die Fundgrube für die uns bestimmenden Tendenzen und Bedürfnisse und Anschauungsformen, an denen wir nicht vorbeigehen können. Und dann ist sie auch objektiv der Schauplatz, auf dem sich ethische Güter verwirklichen und ethische Ideale bilden; darum suchen wir in ihr nach Spuren unseres höchsten Gutes. Nur nach Spuren können wir fahnden.

Denn es handelt sich um die Frage, ob das Korrelat eines Komplexes von Gefühlen eine reale übersinnliche Welt oder eine große, aus jenen Gefühlen herausgesponnene Täuschung sei. Wegen dieser ihrer Korrespondenz mit dem Gefühl wird der Einzelne wohl nur behaupten können, daß er sich mit diesem hier allein kompetenten Organ von ihrer Wirklichkeit überzeugt habe. Aber wir möchten doch gar zu gern mit unserem beobachtenden Seelenvermögen etwas von dieser Welt zu erhaschen oder auf sie zu schließen suchen. Wo finden wir irgend einen Zusammenhang zwischen einem Gut

und einer Erscheinung des geschichtlichen Lebens?

Wir prüfen die Methoden, mit denen man uns bekämpft. Wir fragen die Religionsgeschichte, die Genealogie der Moral und die Kirchengeschichte. — In zwiefacher Weise ließe sich die Religionsgeschichte verwenden. Man könnte die Gesamterscheinung der Religion als die Offenbarung einer ins menschliche Seelenleben hereinragenden Welt fassen, welche für einen jeden die Legitimation ihrer Wirklichkeit unausweichlich mit sich bringt. Aber einmal wäre der Charakter dieser Welt ein so verschwommener, sittlich indifferenter, daß die Hauptsache für uns doch fehlte, und dann gehört doch etwas anderes als der Verstand dazu, um hier eine Offenbarung zu sehen, wo dieser nur eine Reihe geschichtlicher Erscheinungen gewahrt, nämlich die aus subjektiven Gründen hervorgehende Deutung dieser Erscheinungen als einer Kundgebung der jenseitigen Welt. Die Hauptsache müssen wir also hier an die geschichtlichen Erscheinungen heranbringen. Aber man könnte die Entwicklung der Religionen auf die christliche hin zum Ausgangspunkt nehmen. Die Tendenzen der Religion erfüllen sich im Christentum, also ist es wahr, also beruht auch sein Gut auf Wahrheit. Aber beruht nicht schon die Gruppierung der Religionen unter dem Gesichtspunkt einer Entwicklung auf der Voraussetzung, daß irgendwo das Ziel und die Wahrheit zu finden ist? Sind da nicht auch die objektive Beobachtung bestimmende subjektive Motive vorhanden? Gewiß, wir können aus der Beobachtung der Mannigfaltigkeit der Religionen allein keinen Beweis für die Wahrheit der unsrigen holen, wir bringen schon immer ein Motiv unseres Willens mit, der von den Gaben der eigenen befriedigt die andern Religionen als Weg auf das hochgeschätzte Ziel erkennt. Der Wille präjudiziert der Erkenntnis, und wo Spuren für die Wirklichkeit des von ihm ersehnten Gutes zu sein scheinen, da ist es bloß sein eigen Spiegelbild, das er sieht. Das Kennzeichen der Wirklichkeit scheint allein im Willen zu liegen. Läßt sich das nicht irgendwie begründen, dann scheint kein Entrinnen aus der Angst vor der Illusion zu sein.

Aber wie wäre es, wenn wir es versuchten mit der Genealogie der Moral? Haben wir nicht gehört, wie man die sittlichen Ideale

zu Ablagerungen sittlicher Güter macht? Wie wenn wir versuchten, von der höchsten Ethik auf ein höchstes Gut zu schließen?

Drei Züge charakterisieren die christliche Ethik: die Weltflucht, die universalistische Haltung und die Heiligkeitsforderung. Die Weltflucht erstreckt sich im Prinzip auch auf die innerweltlichen sittlichen Güter, Freundschaft, Familie u. s. w. Die universalistische Haltung verlangt, daß wir den Menschen schätzen und lieben, abgesehen von all' seinen Attributen. Die Heiligkeitsforderung will der Selbst- und Nächstenliebe die Richtung geben. Diese Sittenlehre ist gewiß die höchste und die Vollendung aller ethischen Tendenzen. Sie balanziert die Weltflucht durch die Forderung sittlicher Anstrengung in der Welt und zeigt dieser ein jenseitiges Ziel als Gegengewicht gegen die Gefahr, sich an die Welt zu verlieren oder mutlos am Gelingen zu verzweifeln. Der Nächstenliebe giebt sie einen hohen Inhalt und weist die Heiligung nicht auf den Selbstgenuß, sondern zur Arbeit an den Andern. Stellen wir diese Sittenlehre ein in das Gesetz, das die sittlichen Forderungen mit einem Gut verbindet — auf was für ein Gut dürften wir von hier aus schließen? Für die Güter der Familie und des Staates ist der Schatten zu groß. Also die Menschheit? Aber wie paßt dazu die Weltflucht? Wir kommen so auf eine Gemeinschaft überweltlicher Art, der wir nur noch aus unserem dritten Merkmal den heiligen Charakter beizulegen brauchen, um aus den drei Merkmalen unser höchstes Gut erschließen zu können als eine Gemeinschaft geheiligter Geister unter Gottes Herrschaft, in der sein Wille geschieht hie zeitlich, dort ewiglich. Haben wir hier die ersehnte Spur des höchsten Gutes? Nein; abgesehen von anderen Gründen trauen wir dem immer unsicheren Schluß von der Wirkung auf die Ursache erst recht nicht, wenn wir damit über das Gebiet der Erfahrung hinausgehen sollen. Es könnte aber sein, daß wir diesen Gedankengang, den wir auf dem Gebiet der Erkenntnis nicht verwerten können, in einer ganz anderen Gestalt auf dem des Willens brauchbar fänden.

Nach alledem brauchen wir über den populären Beweis, der in der Geschichte des Christentums den Sieg des Christentums und seines Himmelsschatzes sieht, nicht mehr viel zu sagen. Die Wunder, die

Auferstehung Jesu, der Gang Christi durch die Welt — das sind alles Dinge, die dem Zeugnis und Beweis sind, der schon anderwärts von der Macht Gottes und der Herrschaft seines Reiches überzeugt worden ist. Ein solcher deutet dann die Geschichte nach seinem Glauben an das, was Wert und Macht hat in der Welt, indem die Erkenntnis dem Willen und dem Gefühl, der Wertschätzung und dem Streben folgt. In diesem Bereich des Seelenlebens müssen wir das Organ zur Wahrnehmung der Wirklichkeit allein suchen. Wir müssen verzichten, Anknüpfungen für unseren Glauben in objektiv für alle gegebenen Momenten zu suchen. Wir müssen einen anderen Weg gehen. —

Was hat es mit der Behauptung auf sich, Christus sei Zeuge für die Wirklichkeit und Bürge für die Herrschaft dieser Welt Gottes? Das ist offenbar mehr als eine objektive allen mögliche Erkenntnis, sondern eine Deutung der Person Christi nach einem Eindruck, den man von seiner Gesamterscheinung vermöge einer bestimmten eigenen Seelenbeschaffenheit empfangen hat. Es ist das Urteil der an ihn Glaubenden, die in ihm den Weg Gottes vom Himmel zu den Sündern und den Weg der Sünder zu Gott im Himmel verehren. Nicht allen ist er theoretisch als die Morgenröte eines neuen Tages zu erweisen, sondern nur denen wird er als Bringer des Himmelreiches offenbar, in deren innerstem Herzen, wo das Streben, Hoffen und Wünschen sitzt, eine Anknüpfung für den Reichtum und die Macht seiner Person vorhanden ist. Diese Anknüpfung besteht aber in einer gemeinsamen Bestimmtheit des Willens zum Guten, die sich in Christus als Fülle und Bereitschaft zum Geben, in den Menschen als Mangel und Hunger zeigt. Eine geistig sittliche Kraft, die sich dem sittlichen Willen offenbart — sollen wir dieser Spur nicht folgen? Sollen wir nicht von hier aus unser Ziel zu erreichen trachten, das höchste Gut als herrschend zu erweisen? Wie zeigen wir, daß sich in der von Christus ausströmenden Kraft ein überweltliches Gut offenbart und daß dieses in des Allmächtigen Willen und Schutz wohl aufgehoben ist?

Es erfordert dieser Nachweis in vielen Beziehungen für manche unter uns ein Umdenken in den eingewurzelten Denkgewohnheiten.

Wir wollen den Willen als das Organ für die Wahrnehmung von Wirklichkeit voraussetzen und den sittlich gerichteten Willen als das Organ zum Erfassen der übersinnlichen sittlichen Welt rechtfertigen. Damit verlassen wir völlig den eingeschlagenen Weg, der uns einen Beweis für Existenz und Herrschaft des höchsten Gutes mit theoretischen Mitteln suchen hieß. Wir haben gefunden, daß das nicht möglich ist. Ueberall wurden wir auf den Willen, auf die Hochschätzung, auf das Vertrauen zurückgewiesen. Ueberall drängten sich Motive, also Momente des praktischen Geisteslebens ein. So müssen wir denn einen andern Weg einschlagen: anstatt theoretisch den Inhalt unseres Glaubens als wahr zu erweisen, weil er notwendig aus objektiv feststehenden Daten sich ergebe, wollen wir theoretisch die Notwendigkeit des Willens als des Organs zur Wahrnehmung unseres vorzüglichsten Glaubensobjektes und zur Vergewisserung über seine kosmische Stellung darzuthun suchen und es dann dem Einzelnen überlassen, persönlich diesen Weg zu gehen.

Wie rechtfertigen wir die Stellung des sittlich gerichteten Willens als des Wahrnehmungsorgans für die Welt unseres Glaubens? Wir können die Analogie der natürlichen Welt heranziehen, die uns schließlich auch nur in unserem Willen gegeben ist. Die Empfindungen als Bestimmtheiten unseres Willens, als Impulse für unser Handeln, und die Widerstände, die unser zweckbewußter Wille beim Handeln findet, sind die ausschlaggebenden Kriterien zum Glauben an eine wirkliche Außenwelt. Wir verstärken die Kraft dieser Analogie durch die Erwägung, daß ja doch ein Gut, darum es sich für uns handelt, nur dem erkennbar ist, der einen Sinn für seinen Wert oder etwas ihm Kongeniales in sich hat. Ebenso wenig wie dem bekannten Mathematiker die Schönheit der Ilias, kann man einem nicht auf das Sittliche gerichteten Willen die geistige jedes sinnlichen Substrates entbehrende Wertgröße unseres Objektes beweisen. Hier ist allein der sittliche Wille kompetent. — Wie stellt sich das aber nun konkret im Einzelnen dar? Ein sittliches Gut wird seine Realität bezeugen durch die Impulse, die von ihm ausgehen, zu einem ihm entsprechenden Handeln, und durch die Widerstände, die es leistet, zu einem ihm widersprechenden Handeln. Wir wagen nun die Umkehrung dieses

Satzes auf unseren Fall anzuwenden. Wir sagen so: jedes Gut sittlicher Art kann nur solche Impulse geben, die seinem Umfang entsprechen. Die Familie verlangt Pietät, der Staat Gerechtigkeit, die Freundschaft Hingabe, die Gesellschaft Bescheidenheit, Nächstenliebe und Anstand. Die Impulse sind die Schatten der Güter. Wo wir aber Impulse erhalten, die über den Umfang und die Tiefe dieser sittlichen Qualitäten hinausgehen, sollten wir da nicht auf ein höheres Gut schließen können? Wenn uns z. B. von Christus her Impulse zur Feindesliebe anwehen, ist da nicht ein höheres Gut im Hintergrund als die Gesellschaft oder die Menschheit, von der niemand solche Anregungen empfängt? Und wo statt der Bescheidenheit als der sozialen Tugend die Demut empfangen wird, ist da nicht ihr Ursprung über der Quelle der Bescheidenheit zu suchen? Und wo die Zucht des inwendigen Menschen erstrebt wird, hat da nicht etwas anderes den Menschen berührt, als der Anstandskodex der Gesellschaft und die Achtung, mit deren Verleihung sie lohnen, mit deren Entziehung sie strafen kann? Und wo die gewöhnlichen sittlichen Forderungen, die von der Familie und den andern Gütern ausgehen, wo sie einen Widerstand finden, der nicht von unten von dem Fleisch, sondern irgendwo anders her kommt, wo sich ein Anspruch an uns erhebt, der ein Verlassen unserer Freundschaft und unseres Vaterlandes von uns heischt, soll da nicht ein Gut im Spiel sein, das die andern an Größe und Dauer übertrifft? Hier taucht auf dem Gebiet des Willens der Schluß von der Forderung auf das Gut wieder auf, den wir vorhin auf dem Gebiet objektiver Erkenntnis verwarfen. Im Willen glauben wir ein Organ gefunden zu haben, dem eine innigere Berührung mit der gesuchten Welt und darum eine sicherere Ueberzeugung von ihrer Existenz möglich ist als dem Verstand, der den kühnen Schluß von der Wirkung auf seine Ursache hier nicht wagen darf. Auch hier auf dem Gebiet des Willens ist kein Zwang möglich: es bleibt dem Einzelnen überlassen, in Motiven, die nicht von innerweltlichen Gütern ausgelöst werden, ein Gut zu ahnen, das ihnen entspricht. Wir haben dabei die moderne Erkenntnis auf unserer Seite, daß man die Wirklichkeit nicht mehr ausmessen soll mit den alten Kategorien Substanz,

Grund, Gesetz, sondern mit den neuen — Wirkung, Kraft und Zweck.

Aber gesetzt wir überzeugen uns von der Realität eines solchen Gutes, wie überzeugen wir uns davon, daß es das höchste und daß es der Sinn der Allmacht und das Ziel der Welt ist? Sollen wir es einmal göttlich nennen, weil es uns erhebt und beseligt? Wir haben erst dann ein Recht, den Namen Gottes mit ihm in Verbindung zu bringen, wenn wir gewiß sind, daß die Flügel nicht nur der Liebe, sondern der Allmacht es decken. Wir wollen ja Gott nicht als den Genius des Guten verehren, sondern als den heiligen allmächtigen Willen, der alles auf das Gute hin lenkt. Darüber ist es schwer, sich auch nur annähernd zu vergewissern. Theoretisch geht es gar nicht; denn auf alles, was zu Gunsten der Ansicht gesagt werden kann, läßt sich Gewichtiges entgegnen. Wir müssen versuchen, die Lebens- und Weltanschauung, die das Gute als Endzweck setzt, als die endgiltig befriedigende zu erweisen. Wie ist es denn überhaupt einmal erlaubt, ein praktisches Moment, wie es das sittliche ist, als Ferment einer Weltanschauung zu verwenden?

Wie werden denn Weltanschauungen gemacht? Man nimmt irgend ein Element des eigenen geistigen Lebens und trägt sie in das Universum hinein. Gewiß, so wird immer dabei verfahren. Die meisten nehmen dazu ein Datum des theoretischen Geisteslebens wie z. B. das Kausalgesetz oder die Atome oder eine Vorstellung von der Seele, und tragen es in die große weite Welt ein. Wir betrachten alle diese Bemühungen als Versuche, mit der menschlichen Lunge zu atmen im luftleeren Raum. Wenn man das auch nicht thut, so lassen sie doch die Antwort vermissen auf die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des Lebens, da sie höchstens eine Antwort geben auf das Woher, aber nicht auf das Wozu. Eine Antwort auf diese Frage ist nur möglich, wenn man etwas von dem eigenen Wünschen und Streben in die Welt hineinlegt und das als die Hauptsache durchführt. Da ist nichts Tadelnswertes zu finden, daß wir irgend ein praktisches Moment des Geisteslebens so hochschätzen. Schließlich beruht doch auch die so objektive und uninteressierte Metaphysik auf dem durch seine subjektive Wertschätzung motivierten Vorteil von der Bedeutung des

Erkennens und der Welt als eines für das Erkennen geschätzten Objektes. Sie bleibt dadurch hinter der von uns erstrebten Anschauung zurück, abgesehen von der Fraglichkeit ihrer Resultate, daß sie keine Regel für das Handeln giebt. Wir wenden uns also an das Arsenal unseres praktischen Geisteslebens und suchen darin nach einem Moment, das uns den Dienst einer einheitlichen befriedigenden Weltanschauung leisten kann. Das heißt, wir verzichten auf eine kausale Erklärung der Welt und fragen: für welchen Zweck des menschlichen Gesamtlebens läßt sich die Welt teleologisch als ein Universum von Mitteln begreifen? Dreierlei ist möglich, wir können versuchen, egozentrisch unser persönliches Behagen an das Ende zu setzen und Begebenheiten und Dinge als Mittel dazu zu verbrauchen[1]. Aber offenbar eignet sich das Wohl des natürlichen Menschen nicht zur Versetzung auf den Weltenthron Gottes; denn es ist zuviel Unzweckmäßiges da und die Interessen stoßen zu sehr wider einander. Wir könnten an das ästhetische Gefühl als an das konstituierende Prinzip denken; dann wäre die Welt dazu da, um in uns ästhetisches Wohlgefallen zu erwecken und uns zu einer ebensolchen Gestaltung unseres Lebens zu veranlassen. Aber besinnen wir uns auf die Kriterien einer solchen praktischen Welterklärung: sie soll einmal für alle allgemein durchführbar und dann doch auch wirklichen tiefen Frieden bringen. Diesem extensiven und intensiven Kriterium entspricht die ästhetische Weltanschauung nicht; dem Aesthetischen wohnt immer etwas Aristokratisches ein, weil es nur auf einer bestimmten Kulturhöhe zu finden ist. Es fragt sich ferner, ob sich eine dauernde tiefe Befriedigung bei einer rein ästhetischen Lebensauffassung erreichen läßt. Vielmehr ist ein geschichtliches Leben der Gesamtheit, unsere Voraussetzung, nicht denkbar, ohne daß das Gewissen die erste Rolle spielt und der Maßstab der Maßstäbe wird. Also setzten wir das Sittliche ein in den Apparat, mit dem wir die Momente unseres Geisteslebens vervielfältigen zur Probe, ob es das ganze Feld der Wirklichkeit deckt. Um seiner engen Beziehung zum geschichtlichen Zusammenleben kann man es jedem

[1] Das ist die Frömmigkeit, die bei ihrem Weltverständnis dabei stehen bleibt, die Ochsen als Lieferanten von Braten und Sohlleder zu werten.

zumuten, sittlich zu empfinden und auf der anderen Seite kann man auf alle Erscheinungen des Lebens ethisch reagieren. Die Welt läßt sich denken als eine Summe von Mitteln für alle, sie zu einem ethischen Endzweck zu verbrauchen, und nur das giebt uns vollen Frieden.

So haben wir nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit einer ethischen Weltanschauung zu erweisen versucht. Die Entscheidung liegt aber auch hier wieder nicht in einer allgemeinen Doktrin, sondern in der Haltung des Einzelnen. Wo wir die theoretischen Operationen und Werkzeuge durch praktische ersetzen, kommt es zuletzt nur auf die Freiwilligkeit des Einzelnen an. An die Stelle der Hypothese tritt ja der Vorsatz, an die der logischen Subsumierung des Besonderen unter die Hypothese das allstündliche Leben unter dem sittlichen Gesichtspunkt. Statt der Befriedigung des intellektuellen Vermögens suchen wir den Frieden der auf das Gute gerichteten Person. Wir kommen also nicht heraus aus dem Bereich der Motive in das der Argumente, wir bleiben am Ende stehen bei einer individuellen praktischen Synthese, höchstens haben wir eine Einsicht gewonnen, warum dieses Verfahren unausweichlich ist. Man kann es beklagen, daß man in der wichtigsten aller Fragen den Menschen so einsam auf sich selbst stehen läßt; aber wir sollen uns freuen, wenn im Kampf um die Weltanschauung siegreiche christliche Persönlichkeiten groß werden, die an Wert vielmal überragen die plebs credentium, die eine billige Jedermannsapologetik im süßen Schlaf ihres Glaubens läßt.

Hat man seinen Frieden in einer solch sittlichen Weltauffassung gefunden, wertet man alles als Gnadenmittel Gottes, die uns in ein ewiges Reich des Guten ziehen sollen, dann steht man in dieser Stellung so fest, daß die quälenden Fragen der Religionsgeschichte einem nichts mehr anthun können. Dann tritt eben alles verwandte auf dem Feld der Religionen in das Licht der allgemeinen Offenbarung des Gottes, der uns in Christus Licht geworden ist, wenngleich die Frage nach dem Zusammensein dieses Lichtes mit der Finsternis von Irrtum und Sünde in den Religionen kein leichtes Problem bildet. Aber die Selbstgewißheit des im Innersten mit Dank und in Demut besessenen Heils ist so stark, daß es sich von

den Fragen der Religionsgeschichte nicht erdrücken läßt.

So glauben wir unsere Brücke richtig, d. h. auf die persönliche Entscheidung des Einzelnen hingebaut zu haben. Eben weil es sich in unserer Frage um den Einzelnen und seine Entscheidung handelt, giebt es keinen Beweis, denn der Wille reagiert nur schwach auf Beweise. Oder vielmehr der Beweis löst sich auf in Zeugnis und Erziehung; Erziehung, d. h. eine solche Hebung der sittlichen Höhenlage, daß man seine Niedrigkeit merkt und in seinem Bedürfnis bittende Hände flehend um Geist emporhebt. Daß wir zu dieser Höhe kommen, dazu muß Gott helfen und dazu müssen wir helfen. Gott muß uns Leiden schicken, daß einem darin diese Welt zerbricht und man dann auf Gott stößt, der eine andere im Inneren wieder aufbaut; Gott muß Menschen senden, aus denen es den Suchenden anweht wie Gottes Kraft und Friede. Und die Menschen selbst müssen ringen mit ihrem Fleisch, bis sie eine Macht spüren, die stärker ist als des Teufels und der Welt Wille. Und sie müssen sich unter einander stärken und helfen in allem Guten, daß das Thun der Wahrheit zum Erkennen der Wahrheit führe.

So wird das Organ wachsen, zu sehen und zu hören, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat: denn wir müssen dem Geist gleichen, den wir begreifen wollen.

Ohne Heiligung kann niemand den Herrn sehen und die Herzensreinen nur schauen Gott. Den Willen Gottes zu thun, führt zum Innewerden, daß Gott in Christus ist. Nur eine Berührung des der Wahrheit kongenialen Geistes mit dem Ursprung der Wahrheit kann uns überzeugen, daß wir es mit einer Wirklichkeit zu thun haben, die unsere Armut reich macht. Das ist nichts anderes als was der angeklagte Anfänger und Vollender unseres Glaubens dem advocatus diaboli im römischen Purpur und voll griechischer Weisheit gesagt hat: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. —

Gäbe es Gewißheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe?

Mit besonderer Bezugnahme auf die Auferstehung.

Von

Th. Häring,
Dr und Professor der Theologie in Tübingen.

Die Ueberschrift ist absichtlich zugespitzt. Sie möchte sofort zeigen, daß die folgenden Blätter die große Frage Glaube und Geschichte nicht überhaupt von neuem untersuchen wollen, sondern eine ganz bestimmte Seite derselben so absichtlich und einfach, daß diese in ihrer Bedeutung nicht mehr verschleiert oder verkannt werden kann. Daher der vielleicht zunächst seltsame Wortlaut der Ueberschrift. Gerade in dieser oder ähnlicher Form tritt das Problem im lebendigen Verkehr teilnehmender und umgetriebener Menschen auf. Und wenn jüngst in dieser Zeitschrift der Wunsch ausgesprochen wurde, es möge dem schlichtesten Ausdruck in den Fragen, die alle angehen, sein Recht werden, so ist wohl diese Ueberschrift wenigstens vorläufig gerechtfertigt.

Indem ich auf diesen letzten Artikel über geschichtliche Gewißheit und Glauben von K. Sell (8. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 268 ff.) und auf die ihn hervorrufende Arbeit von V. Vischer (ebendaselbst S. 195 ff.) verweise, darf ich mich auf die in der letzteren genannte reiche Literatur S. 197 f. mitberufen, und füge nur einiges wenige, was mir außerdem, besonders auch zur Illustration, wertvoll war, hinzu, wie die Aufsätze von Tröltsch im 3. und 4. Jahrgang dieser Zeitschrift; Wellhausen, Geschichte

Israels; Schmoller, Jesus und Paulus, Th. St. und K. 1894; Schön über Renan, Zeitschr. für Phil. und Pädag. 1894; Schrempf, natürliches Christentum S. 24 ff; Schlatter, Matthäus und einzelne Ausführungen wie über Matth. 7, 21 ff. in der Festschrift für Cremer 1896; Wrede, die biblische Kritik innerhalb des theologischen Studiums 1898[1]). Aber auch für die Art der Bezugnahme auf die Literatur, d. h. die nicht direkte Auseinandersetzung mit ihr möchte ich mich auf Vischers Erklärung S. 198 Anm. berufen.

Zuerst (I) wird der Sinn der Frage erläutert. Sodann (II) wird zu begründen gesucht, warum die verneinende Antwort auf diese Frage notwendig, aber unbedenklich ist, unanfechtbar vom Standpunkt des Glaubens wie der Geschichtswissenschaft aus. Endlich (III) wird das Ergebnis an der Auferstehung bewährt.

I.

In trefflicher Weise ist wiederholt und um so überzeugender, weil es von verschiedenen Seiten und Standorten aus geschah, das Verhältnis des Glaubens an Christus und der geschichtlichen Wissenschaft dargelegt worden. Von den einen so, daß der Ausgangspunkt im Wesen des Glaubens genommen wurde. Die Glaubensentscheidung könne nicht warten auf das Resultat der Geschichtswissenschaft und wolle nicht warten um ihrer eigenen Selbständigkeit willen; sie müsse es aber auch gar nicht, denn die Geschichte vermöge sie überhaupt nicht herbeiführen, der Glaube habe seinen davon unabhängigen Grund. Nicht im eigenen Wünschen, nicht in dem der christlichen Gemeinschaft, sondern in der Verkündigung von Christus, deren Eindruck, wie sehr Form und Farbe wechseln mag von den ersten Erinnerungen der Kindheit bis in die Jahre der kritischen Hochflut, nur desto stärker wird: hier ist das Menschenleben, in dem der lebendige Gott auf uns wirkt. Kein ästhetischer Eindruck sei das, er trifft das Gewissen, Heilandskräfte gehen von ihm aus wie von keinem Heiligenbild

[1]) Erst während des Druckes dieser Abhandlung erschien Förster der christliche Glaube im geistigen Leben der Gegenwart, Chr. Welt 1898 bes. S. 944/5. Man vgl. dagegen dem Sinne nach besonders S. 473 f., 476 ff. im Folgenden.

der Legende, auch nicht von der Himmelskönigin. Also der Glaube kann ohne die Geschichtswissenschaft zum Ziel kommen, ja er stellt sich unter Umständen gegen sie, auch ihr gegenüber gilt das τις χωρισει von Röm. 8, 35. Den Sohn, der des Vaters innersten Charakter auf sich hat wirken lassen, kann keine Biographie erschüttern. Aber nicht umsonst sei die Geschichtswissenschaft für den Glauben, überhaupt und für den des Theologen; das Bild wird klarer und bestimmter, recht verstanden auch reicher gerade durch Beschränkung; Einblick in Zeitbedingungen und Stadien der Entwicklung kommen auch dem Glauben zu gut. Nicht nur werden manche Hemmnisse für ihn beseitigt, er wird sich des guten Grundes nur desto sicherer bewußt.

Andere nehmen umgekehrt den Ausgangspunkt in der historischen Wissenschaft, von dem gleichen Motiv geleitet, die Besorgnis zu zerstreuen, der Glaube werde von geschichtlichen Untersuchungen abhängig. Daher gilt es zu fragen, wie Gewißheit auf geschichtlichen Boden zu stande kommt: im Unterschied vom Naturgebiet, wo die Nachprüfung des Experiments möglich ist; wiefern trotzdem von Gewißheit geredet werden darf, nicht bloß von Wahrscheinlichkeit, aber wie eng begrenzt das Gebiet der Gewißheit ist, warum insbesondere in Bezug auf die Geschichte Jesu Christi. Bei der Art der Wirkungen, aus denen seine geschichtliche Wirklichkeit erschlossen werden muß, sei es unmöglich, jedermann, der überhaupt einer wissenschaftlichen Untersuchung folgen kann, abgesehen von allen religiösen Erlebnissen, zur Gewißheit über jene Wirklichkeit zu führen. Wo das Zeugnis von Christus nicht persönliche Ueberzeugung von einer dahinterstehenden einzigartigen Offenbarung wirkt, da erscheine der Versuch nicht ganz unberechtigt, die Geschichte des Christentums ohne die Annahme einer einzigartigen Persönlichkeit an seinem Anfang zu begreifen, wenn gleich angesichts der sich auch dem Gleichgültigen aufdrängenden Originalität der Gestalt Jesu ein solcher Versuch sich nie lange werde halten können, mit den sonst giltigen Grundsätzen über geschichtliche Wahrscheinlichkeit und Gewißheit bald in Conflikt komme. An diesem Punkte aber, wenn mit solchen oder ähnlichen Worten die Schranken geschichtlicher Gewißheit auf un-

serem Gebiet möglichst scharf bezeichnet sind, pflegt die Untersuchung eine plötzliche Wendung zu nehmen. Die Wendung zu der Frage: Kann denn das Zeugnis von Christus nicht mehr Heilsglauben wecken? Nein, denn das sichere geschichtliche Wissen von ihm ist gar nicht der Grund, auf den sich der Heilsglaube stützt. Das ist der Eindruck, hier tritt uns göttliches Leben entgegen, und diese Erfahrung kann uns durch kein Resultat historischer Forschung genommen werden, weil er uns dadurch auch nicht gegeben wird. Nicht Zweifel an der historischen Ueberlieferung hindert uns, in Christus Gott zu finden, und die beste Beglaubigung seiner Worte und Thaten führt uns nicht dazu.

Ich muß, um deutlich zu sein, die weitgehende gleich zu Anfang ausgesprochene Uebereinstimmung mit derartigen Untersuchungen über den Glauben an Christus und die geschichtliche Gewißheit betonen. Ich möchte ja gerade versuchen, ihr Recht mit zu verteidigen. Aber das Geständnis muß ich daneben stellen, daß es mich nicht wundert, wenn trotzdem Bedenken laut werden, wie sie u. a. Wrede (a. a. O. s. o.) formuliert hat. Gewiß, sagt er, der Glaube an Christus entsteht und erhält sich meist ohne jede historische Reflexion. Aber wenn er sich nun auf sich selbst besinnt, dann wird er doch urteilen müssen, daß ihm historische Thatsachen zu Grunde liegen. Das Wissen um sie ist nicht der Glaube selbst, aber es ist das Fundament oder die Vorbedingung des Glaubens. (Das wird, meine ich, eben genauer untersucht werden müssen, ob und wiefern Fundament, in welchem Sinn Vorbedingung?) Würde ich nicht mehr wissen, als Thatsache betrachten, daß Jesus so und so gewesen, so würde mein Glaube die Basis verlieren. (Wissen, darf man wieder vorläufig dazwischen fragen, in dem Sinn, daß man auch als religiös Unbeteiligter Gewißheit hat oder in welcher Näherbestimmung, etwa so, daß ich der Unmöglichkeit gewiß bin, auf rein geschichtlichem Weg die Wirklichkeit zu leugnen?) Wer soll nun über die historische Richtigkeit der Thatsachen entscheiden? der Glaube an Jesus? Der soll doch erst die Antwort auf diese Thatsachen sein. Also hat die Geschichtsforschung mitzureden. Sie kann zwar keinen Glauben schaffen, aber sie kann die Thatsachen prüfen, bejahen oder bestreiten, auf denen sich das

Glaubensurteil erhebt. (Abermals wecken diese Sätze mancherlei Fragen nach ihrer Näherbestimmung.) Und die Ratschläge, die am Schluß den Commilitonen dieser neuen unentrinnbaren Aufgabe gegenüber gegeben werden, lassen deutlich erkennen, daß es durch das Studium der „Propheten" auf allen Gebieten und in allen Lagern des christlich-sittlichen Lebens Ersatz zu schaffen gelte für die Einbuße, die die biblische Kritik der Dogmatik durch Erschütterung ihrer alten Grundlage gebracht hat, für die Einbuße an Gewißheit des Glaubens, sofern er auf dem Fundament der noch unerschütterten Geschichte Jesu Christi sich erhob.

Bedenken dieser Art spitzen sich für die Ueberlegung des praktischen Lebens manchfach zu der Frage zu, die als Ueberschrift dieser Erörterung vorangestellt ist; und gerade in dieser Form, wird man zugestehen müssen, legen sie sich nahe im Blick auf jene verdienstvollen Untersuchungen, wie sie oben in Erinnerung gebracht sind, mögen sie vom Wesen des Glaubens oder vom Begriff des historischen Wissens ausgehen. In dem erwähnten Beispiel einer solchen Untersuchung der ersten Art wird nicht ausdrücklich darauf reflektiert, ob die Geschichte das darbiete, worauf der Glaube nicht verzichten kann; daher tritt unsere Frage an der Stelle auf, an der, mit dem größten Recht an und für sich, auf die von der biographischen Einzeluntersuchung unabhängige Sicherheit des persönlichen Gesamteindrucks hingewiesen wird. Könnte denn aber dieser noch entstehen und sich behaupten, wenn seine Grundlage erschüttert würde, wenn es ausgemacht werden könnte, daß dieses Charakterbild Christi ein Gebilde der Phantasie wäre? Und in dem andern Beispiel wird nicht ausdrücklich darauf reflettiert, welchen Wert das über die geschichtliche Gewißheit Ausgeführte unmittelbar für den Glauben selbst habe, daher läßt sich unsrer Frage nicht ausweichen da, wo wieder aus dem Verständnis der Sache heraus, betont wird, daß auch die beste Beglaubigung dieser Geschichte uns nicht den Eindruck der Offenbarung machen muß.

Man kann auch den Grund aufzeigen für die sozusagen verkürzte Behandlung des Problems, genauer dafür, daß eben jene zudringliche Frage, nicht absichtlich und nach allen Seiten beant-

wortet, die Stimmung drückt und die Kraft der unzweifelhaft richtigen Darlegungen hemmt. Geht man vom Wesen des Glaubens aus, so kommt leicht das Problem, das zu jener Frage führt, zu kurz, weil, begreiflich genug, im Vordergrund des Interesses eben die Kraft des Glaubens steht, der das, worauf für die persönliche Aneignung des Heils zuletzt in der That alles ankommt, aus sich bestreitet, der, was keine Geschichte vermag, selbst zu Stande bringen soll und kann. Geht man vom Wesen der geschichtlichen Gewißheit aus, so mündet man, wie die obige Skizze zeigt, am entscheidenden Punkt doch gleichfalls in die Betrachtung dessen ein, was der Glaube und er allein vermag. Statt daß in diesem Zusammenhang, in der Analyse dessen, was der Glaube allein vermag, absichtlich gefragt würde, in welchem innern Verhältnis er denn zur Geschichte und zur geschichtlichen Gewißheit stehe, wiefern er von der Geschichte nicht unabhängig ist, wiefern aber auch diese seinen Forderungen, wenn er anders sich selbst versteht, genügen kann. Als indirekter Beweis, daß dies notwendig ist, mag folgende Thatsache angeführt werden. Vischer (a. a. O. besonders 244—250) bezeichnet die Gewißheit, daß eine Person, die Person Jesus von Nazareth das gemeinsame geschichtliche Ereignis ist, auf welches das Evangelium von dem in Christus offenbar gewordenen Gott zurückzuführen, als nicht von derselben Art wie die Gewißheit, daß dieses Evangelium von Gott stammt, wahrhaft sein Wort ist, dem wir vertrauen dürfen und gehorchen müssen. Sie ist ihm ein Schluß, ein möglicher und notwendiger. Aber er unterscheidet sie von der unmittelbar religiösen Gewißheit, die der Glaubige von dem Zeugnis, von der Verkündigung über Christus hat. Das ist deswegen so beachtenswert, weil ihm dieses Zeugnis als Ereignis, als objektive Thatsache, in welcher der Glaube Gottes Offenbarung sieht, in Betracht kommt. Er mutet nicht dem Glauben zu, was über seine Kräfte geht; er weiß, welche Bedeutung die Geschichte hat, sonst würde er ihr gar nicht diese sorgsame Untersuchung widmen. Aber weil er am entscheidenden Punkt sofort den Nachdruck nur darauf legt, was in der That allein der Glaube vermag, ist ihm jene Unterscheidung zwischen der geschichtlichen Größe „Zeugnis von Jesus" und zwischen der Größe „Jesus

selbst" an der Stelle erträglich, an der sie, wie wir sehen werden, der Glaube nicht ertragen kann, wenn nämlich der einen mehr Wirklichkeit als der andern zugeschrieben werden wollte, wenn jene diese vertreten und ersetzen sollte, während jenes Zeugnis doch nur als Zeugnis von dieser Wirklichkeit religiös wirksam sein will und auf die Dauer sein kann. Ich glaubte darauf hier hinweisen zu sollen, gerade weil diese Erörterung mit so lebhaftem Dank sich auf die genannte Abhandlung wird zu beziehen haben, und in der entscheidenden Hauptsache, wie ich meine, kein Gegensatz, sondern tiefgehende Uebereinstimmung vorliegt.

Also die Gedanken sind vorhanden, aus denen die Lösung jenes Zweifels sich ergiebt, der in der Frage der Ueberschrift sich Luft macht. Aber er muß zu Wort kommen dürfen, er muß aus dem Wesen des Glaubens heraus verstanden werden. Dann wird sich nicht nur ergeben, daß jene Frage rundweg verneint werden muß, weil in dem Wesen des Glaubens in der That eine direkte Beziehung zur Geschichte enthalten ist, sondern auch, daß sie ruhig verneint werden darf, weil diese Beziehung eine solche ist, welche die Geschichtswissenschaft nicht beanstanden kann, welche sie, ohne irgend ihre Grundsätze zu verletzen, anerkennen kann, gerade so, wie der Glaube daran interessiert ist. Die so zugespitzte Frage aber mit Bewußtsein auf die Dauer abzuweisen, ist unmöglich. Auch wo sie nur einstweilen zurückgestellt wird, ist die Folge unverkennbar eine ungenaue Stellung der darin zu Tage tretenden Grundfrage selbst, an der die Klarheit über die Gewißheit unseres Glaubens hängt.

II.

Ist Gewißheit des christlichen Glaubens möglich, wenn die Geschichte Jesu Christi als ungeschichtlich erwiesen würde? Nein, es ist unmöglich. Das muß unzweideutig ausgesprochen werden, wie mancherlei Näherbestimmungen nötig sein mögen, um das unzweideutige Nein nicht in dem Sinn zweideutig zu machen, daß der Vorgang des Glaubens ungenau gedacht, und aus jenem notwendigen Nein falsche Konsequenzen gezogen werden, die schließlich zur Untergrabung des Glaubens führen würden, um des Glaubens

wie um der Geschichte willen. Aber das Nein ist notwendig, es ergiebt sich aus dem Wesen des Glaubens. So gewiß er nämlich nicht eine Folge der geschichtlichen Gewißheit ist in dem Sinn, daß er entstehen müßte, wo diese vorhanden ist, so gewiß ist er eine Folge der geschichtlichen Gewißheit in dem Sinn, daß diese nicht endgiltig verneint sein darf. Denn die Geschichte als solche hat glaubenwirkende Kraft, wenn sie auch gewiß nicht die einzige den Glauben wirkende Kraft ist. Es ist nicht einmal genug, sie die Vorbedingung zu nennen, dabei könnte jedenfalls das Verhältnis zu äußerlich gedacht werden. Fundament ist sie, freilich nicht das Fundament überhaupt, nicht das ganze in jedem Sinn.

Inwiefern ist es so? Versetzen wir uns, wieder mit der zu Anfang genannten Beschränkung, in den innern Zusammenhang der Gründe der Glaubensgewißheit. Weitgehendes Einverständnis verbindet in dieser Frage sonst weit Auseinandergehende. Auf den Grund eines alle Gesundsinnigen zwingenden Wissens will kaum mehr jemand die Glaubensgewißheit aufbauen. Darüber ist wohl Streit, wie im weitern Verlauf der Selbstrechtfertigung des Glaubens das praktische Geistesleben zum theoretischen in's Verhältnis gesetzt werde, aber das beschäftigt uns jetzt nicht, für uns genügt die gemeinsame Anerkennung und Betonung des ersteren. Doch das ist der Stein des Anstoßes, jetzt wieder auf's neue, ob der Geschichte eine direkte, unmittelbare Bedeutung für die Gewißheit des Glaubens zukomme. Auch solche, die Anerkennung der Heilsthatsachen zu ihrem Losungswort erheben, machen davon keinen Gebrauch für die Begründung des Glaubens. Sie sind überzeugt, daß es keinen vollen Heilsglauben gebe ohne Anerkennung der Heilsthatsachen, selbst der einzelnen, und wehren etwa sogar ihrer Zusammenfassung zu der einen großen Thatsache Jesus Christus; aber sie verwerten sie durchaus nur als Inhalt, nicht als Grund des Glaubens, oder wohl als Grund, sofern nur dieser bestimmte Inhalt den Glauben begründet, aber nicht als Grund der Realität jenes großen Inhalts, als Kraft, von der Wirklichkeit desselben zu überführen. Man könnte auch kurz sagen: sie können sich innerhalb der Dogmatik selbst kaum genug thun im Betonen der Heilsthatsachen; aber sie lehnen es ab, diese in der Prinzipienlehre zu

verwerten. Wenn „Thatsachengläubige" diese Thatsachen nicht verwerten für die Begründung des Glaubens, so ist es nicht zu verwundern, daß ein derartiges Unternehmen denen unnötig erscheint, die zu der geschichtlichen Gewißheit eine andere Stellung einnehmen. Sie können sich ja auf jene berufen für ihre Abneigung dagegen, auf „prekäre Geschichtsthatsachen" den Glauben zu gründen. Die innere Notwendigkeit eines solchen Weges leugnen ja jene andern thatsächlich auch, halten gleichfalls den Grund der Erfahrung für unerschütterlich. Denn, ob diese Erfahrung auf den heiligen Geist zurückgeführt werde oder nicht, ist in unserer Frage ganz gleichgültig. Aber während diese Nichtverwertung der Geschichte in der Rechtfertigung der Glaubensgewißheit auf seiten des geschichtlichen Liberalismus in der Theologie eben so selbstverständlich ist, wie sie auf seiten der erneuerten Orthodoxie immer wieder schwer begreiflich erscheint, so muß man augenblicklich dem Umstand besondere Aufmerksamkeit schenken, daß viele Vertreter der Richtung, die mit besonderem Nachdruck sich als die historische innerhalb der systematischen Theologie betrachtet, den geschichtlichen Thatsachen einerseits die größtmögliche, andrerseits doch nicht eine so entscheidende Bedeutung beimißt, wie sie im vorliegenden Zusammenhang behauptet wird. In der obengenannten Thesenreihe z. B. (in dieser Zeitschrift 8. Jahrgang S. 261 ff.) heißt es: Voraussetzung des Glaubens ist irgend eine Ueberlieferung, aller Glaube beginnt als Autoritätsglaube. Aber seine eigentümliche geistige Leistung beginnt nun erst. Sie besteht in einem auf verständnisvoller Reproduktion beruhenden Hervorbringen einer innern geistigen Anschauung von dem Geglaubten, beherrscht von dem großen Werte des Geglaubten; der Glaube ist in diesem Sinn ein subjektives Schaffen des objektiv Wertvollen, höchste reproduktive Energie. Daraus folgt unmittelbar, daß der Glaube zur vollen subjektiven Gewißheit nur gelangt durch eine That, durch ein Wagnis. Er handelt, als ob das, was er glaubt, wirklich wahr wäre, und gewinnt durch dieses erfolgreiche Handeln die ihn völlig befriedigende Gewißheit. Also ist Glauben ein schöpferisches Handeln unter der Voraussetzung eines Ideals, wodurch wir die Gewißheit erlangen, daß dieses Ideal Wirklichkeit ist. Dem ent-

sprechend wird dann der Begriff des Glaubens an Thatsachen bestimmt. — Der Unterschied dieser Auffassung von der hier vertretenen tritt völlig klar heraus durch die Art, wie das schöpferische Handeln des Glaubens zu den Thatsachen in's Verhältnis gesetzt wird. Diese sind in keiner Weise Grund und Kraft des Glaubens, außer sofern sie so wertvoll sind, daß wir ohne sie nicht leben möchten und könnten, also wegen ihres Gehalts allein, noch abgesehen von ihrer Wirklichkeit. Daß das Ideal Wirklichkeit ist, wird uns zur Gewißheit lediglich durch jenes schöpferische Handeln unter der Voraussetzung eines Ideals, ohne daß dabei die Wirklichkeit des Ideals jenes schöpferische Handeln mitbedingte. Daß der Wert dieser Thatsachen gerade in ihrer Thatsächlichkeit liegen könnte, genauer in der Verwirklichung des Wertes, wird nicht gewürdigt, ja es wird ausgeschlossen durch die Polemik gegen den üblichen Ausdruck Erfahrung, der eben deswegen irreleitend sei, weil man unter Erfahrung nur die Wahrnehmung von etwas objektiv außer uns Vorhandenem verstehe, während es sich doch hier nur um die Selbstvergewisserung von etwas in unsern Voraussetzungen Vorhandenem handle. Das eben ist der Streitpunkt; und wenn vielen der Ausdruck Erfahrung an und für sich bedenklich war als Freibrief des Subjektivismus, so ist die Beobachtung lehrreich, daß er für andere eine zu starke Betonung des Objektiven einschließt. Aber warum und inwiefern solche Betonung berechtigt sei, ist natürlich noch vorbehalten.

Man gewinnt vielleicht am ehesten die Zustimmung jener Verehrer des schöpferischen Glaubens, der die Geschichte nicht unmittelbar bedarf, wenn man mit dem in der Sache begründeten Zugeständnis beginnt, daß sie eine oft unterschätzte Seite der Wahrheit mit Recht betonen. Dieses Zugeständnis ist im Blick auf die verschiedenen oben genannten Richtungen, welche der Geschichte als direkt glaubenbegründender Kraft meinen entraten zu können, gleich wichtig. Z. B. jene zuletzt angeführten Sätze berühren sich sehr nahe mit der Position Cremer's. Auch bei ihm liegt auf der freien Entscheidung, auf dem Wagnis, mit dem Wert der Verkündigung Ernst zu machen, der Nachdruck. Gewiß, die ganze Praxis Jesu Christi, wie sie in dem gewaltigen οὐκ ἠθελήσατε Matth. 23, 37 mündet,

drängt zur Betonung dieser Wahrheit; es ist ungerecht, darin eine Verlegenheitsauskunft zu sehen, weil die Thatsächlichkeit der verkündeten Heilsgeschichte erschüttert sei, das wäre einem Mann wie Cremer gegenüber sinnlos. Nein, die Analyse des Glaubensvorgangs fordert, daß man jenes Moment zu seinem vollem Rechte kommen lasse. Aber damit ist noch nicht erwiesen, daß der ganze Vorgang genau aufgefaßt sei. Jene reproduktive Energie, jene Freiheitsthat, jenes entschlossene Wagniß, auf die Worte kommt dabei nicht viel an, ist sie erfolgreich, führt sie wirklich zu der ersehnten Gewißheit nur dadurch, daß unsere Energie (und wäre es auch die ex hypothesi vom heiligen Geist getragene) das Ideal ergreift, unter seiner Voraussetzung handelt, oder, wie man es in der andern Gruppe ausdrückt, die Heilsthatsache auf sich bezieht, ihre Kraft an sich erfährt, indem man in jener freien Unterwerfung sie für sich gelten läßt? Immer ist dabei unterschätzt der Hunger nach Wirklichkeit, der in der hier gemeinten inneren Lage das Subjekt erfüllt, unterschätzt der prinzipielle, nicht theoretische, sondern im einfachsten Lebensgefühl, darum auch ganz gleich bei Gebildeten und Ungebildeten vorhandene instinktive Widerspruch gegen die Verwechslung von Wert und Wirklichkeit. Es wird dem Entschluß, der Freiheitsthat zugemutet, was sie einfach nicht leisten kann. Zur Gewißheit des lebendigen Gottes soll sie führen, und man beschreibt einen Vorgang, der im subjektiven Erleben verläuft. Einen Halt sucht der Mensch, bestürmt von den subjektiv erfahrenen, aber leider sehr objektiven Mächten der Not, Sünde und Schuld, und durch seine That soll er feststellen, daß, was in der Verkündigung als solcher Halt gepriesen wird, es auch wirklich sei. Nimmermehr ist das möglich. Nur wenn die Verkündigung von der Art ist, daß sie unter gewissen Bedingungen, das wird sofort ausgeführt werden, die Wirklichkeit ihres wertvollen Inhalts erweist; nur wenn sie so wirkt, daß sie sich selbst als wirklich beweist, gerade in ihrer Unabhängigkeit vom Subjekt, aber für das Subjekt faßbar, verständlich, nur dann ist jener Hunger nach Wirklichkeit gestillt. Freilich handelt es sich um die Analyse des Glaubensvorgangs als eines subjektiven, nirgends anders als im Subjekt wirklichen, aber eben um die Analyse dieses Vorgangs speziell auf

seine objektiven Gründe hin; eben das möchte sie herausstellen, was, gewiß nur für das Subjekt vorhanden, wenn in ihm wirksam, doch nur Wert für dasselbe hat, wenn es als der unabhängig vom Subjekt gegebene feste Grund des innern Erlebnisses sich selbst erweist. Sonst kann nie und nimmer der Verdacht der Illusion endgiltig zerstört werden, nicht der Verdacht der Feinde oder Gleichgiltigen, darum handelt es sich hier gar nicht, sondern der Glaubigen. Wenn dieser Sachverhalt einigermaßen verdeckt wird dadurch, daß man die Wirksamkeit des h. Geistes in Ansatz bringt, mit vollem Recht an und für sich, aber ohne Gewinn für die vorliegende Frage, so tritt er ganz klar heraus, wo man von jenem Gedanken hier keinen Gebrauch macht. Z. B. wenn es (a. a. O. S. 266) heißt: wer mit der lebendigen Religion den Glauben an die Objektivität Gottes und seiner Beziehungen zur Welt festhält, hat volle Freiheit, nach Aufspürung der geschichtlichen und psychologischen Anfänge einer Religion, diese in dem Maß, als er sie für wahr hält, als eine Wirkung und Stiftung Gottes anzusehen. Und: eine Erklärung dieses Phänomens (der biblischen Religion der göttlichen Sündenvergebung, des Reiches Gottes und der Nächstenliebe) liegt nicht in ihrer Aufgabe (der der kritischen Betrachtung), so lange es nicht ausgemacht ist, daß jede Religion nichts anderes ist als eine rein subjektive Funktion des menschlichen Selbstbewußtseins, eine Luftspiegelung unsrer Wünsche. — Zweifellos; aber der Christ möchte eben erfahren, wie das ausgemacht werden kann, daß seine Religion nicht auch eine Luftspiegelung seiner Wünsche ist. In dieser bangen Sorge beruhigt ihn nicht der Appell an die Tapferkeit seines Glaubens, an jene schöpferische Energie. Und zwar nicht nur, weil er diesen Mut oft nicht in sich findet, sondern weil gerade beim kräftigsten Aufschwung des Wollens jene bange Sorge am peinigendsten werden kann und oft genug wird. Es steht eben zu viel in Frage, die Wirklichkeit Gottes, der die Sünde richtet und vergiebt, und der den Tod mit ewigem Leben überwindet. Wohl deswegen ist die Geschichte vor Christus eine Geschichte der Sehnsucht, deutlich in Israel, dunkel in der Völkerwelt, weil der Glaube des Subjekts ohne sich selbst bezeugendes Objekt die Angst nicht überwindet, Lufspiegelung seiner Wünsche

zu sein. Er wird, nachdem Christus gekommen, auch nicht im Stande sein, wenn nicht Christus irgendwie als die Offenbarung Gottes auf ihn wirkt, damit er glauben kann; es genügt nicht, daß Christus, nachdem er glaubt, von ihm als Offenbarung beurteilt wird. Das ist ein ungeheurer Unterschied. Uebrigens, so scheint es mir wenigstens, überschreiten im Grund die meisten, die jene Stellung einnehmen, doch wieder die Grenzen, die sie sich selbst gezogen. Wenn sie so lebendig davon reden, wie Gottes Werk überall aufzusuchen sei, in Natur, menschlichen Persönlichkeiten, geschichtlichen Verkettungen, in der ganzen uns zugänglichen natürlichen und geistigen Welt, so dürfte der Energie solchen Suchens die Erfahrung zu Grunde liegen, daß eben dadurch nicht nur der vorhandene Glaube belebt und geklärt, sondern zuerst wie dann auf jedem Punkt seiner Entwicklung hervorgerufen wird. Ueberhaupt ist der augenblickliche Stand unserer Frage ein eigentümlicher. Daß einst Biedermann den historischen Quellpunkt ins gewährleistende Vorbild umgesetzt, giebt man als Inkonsequenz zu, denn beides ist qualitativ verschieden, aber das alte Entweder — Oder wird durch neue und gewiß teilweise dem heutigen Empfinden entsprechendere Ausdrücke nicht beseitigt. Die über die Konsequenzen der Voraussetzung hinausgehenden Sätze beweisen nur, ein wie unausrottbares Interesse des Glaubens vorliegt, ein so großes, daß es sich selbst auf illegitimem Weg befriedigt, wenn ihm sein Recht verweigert wird. Insofern sind derartige Sätze allerdings von größter Bedeutung.

Wenn das Vorstehende richtig ist, so muß also die Frage des Thema rund verneint werden. Denn wenn die Gewißheit des Glaubens auf der Geschichte Jesu Christi ruht, so ist selbstverständlich christlicher Glaube unmöglich, falls es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit dieser Geschichte gäbe.

Aber das Ausgeführte wäre nicht nur mißverständlich, es ist wirklich unvollständig ohne eine sehr weittragende Näherbestimmung. Der Heilsglaube ist aus dem angegebenen Grund, in dem angegebenen Sinn innerlich abhängig von der Geschichte. Aber Abhängigsein und Geschichte muß näher bestimmt werden, oder vielmehr, die Art jenes Abhängigseins muß noch einmal auch an dieser

Stelle in Erinnerung gebracht, dieses, was für eine Geschichte denn der Glaube meint, muß jetzt ausdrücklich gesagt werden. Die Abhängigkeit ist, davon gingen wir oben aus, nicht von der Art, daß die Geschichte die causa sufficiens wäre. Wir wußten uns eins mit denen, welche die Freiheit des Glaubensentschlusses hervorheben, wir konnten nur nicht zugeben, daß diesem Entschluß zugemutet werde, wozu kein Mut des Entschlusses ausreicht, die Ausfüllung der Kluft zwischen Wert und Wirklichkeit. Aber nichts wird abgebrochen an der Bedeutung jenes Wollens, jener Energie sowohl der Sehnsucht, als des Zugreifens, weil die Wirklichkeit des höchsten Wertes sich darbietet. Doch das ist nun wieder hervorzuheben. Das andere aber hat zum ersten Male hier seine Stelle: die Geschichte, die der Glaube braucht, wenn es um den Grund seiner Gewißheit sich handelt, ist keine in allen Einzelheiten umschriebene Größe, noch weniger eine Summe dogmatisch fixierter Heilsthatsachen. Selbst so wichtige Controversen wie die, ob Jesus irgendwie den Gedanken eines gegenwärtigen Reiches gehabt, ob er seine eigene Wiederkunft in der Nähe erwartet, treffen nicht den für den Glauben entscheidenden Punkt. Die gelehrte Behandlung täuscht sich leicht über das eigentliche Interesse des Glaubens. Man versetze sich in die lebendige Wirkung der Predigt. Wie verschieden ist ihr Eindruck auf die mancherlei Bedürfnisse der für menschliches Urteil nie völlig durchsichtigen Glieder auch einer einfachen Gemeinde. Die Wirkung hängt keineswegs an der Unanfechtbarkeit der einzelnen Aussagen, an der Genauigkeit des vorausgesetzten geschichtlichen Bildes Christi in allen besonderen Zügen. Man kann die Probe machen, wie unbefangen, falls nicht das Vertrauen schon künstlich erschüttert ist, die Gläubigen sich auch in größere Veränderungen des gewohnten Bildes fügen [1]), wenn sie nur das für sie Wichtige als Wirkung Christi fassen können. Em-

[1]) Einen in der Gemeinde anerkannten frommen Laien hörte ich einmal von der Naherwartung der Wiederkunft bei Paulus reden. Auf meine Frage, wie er zu dieser Ansicht gekommen, erwiderte er: durch das einfache Lesen des Neuen Testaments. Nicht sehr lange nachher hörte ich's in einer Predigt als Beweis des Unglaubens anführen, daß manche dem Paulus die nahe Erwartung der Wiederkunft zuschreiben.

pfindlich sind sie nur, und mit Recht, wenn sie nicht mehr ihren Heilsglauben darauf sollen gründen dürfen, daß in Jesus wirklich Gott als die sündenrichtende und vergebende, darin weltüberwindende Liebe sich wirksam erweise, so wirksam, daß sie auch alle mannigfachen Auffassungen seines Bildes und Deutungen seiner Geschichte als große in seiner unerschöpflichen Wirklichkeit begründete Wirkungen ansehen dürfen. Diese Bescheidenheit sozusagen in der Forderung des Glaubens an die Geschichte kann und darf gerade der hervorheben, der für sich, wovon im folgenden Abschnitt deutlicher die Rede sein kann, guten Gewissens viel mehr auch vom Einzelnen meint für geschichtlich ansehen zu dürfen, als es einer Zeitstimmung erscheint, die auf dem religiösen Gebiet überhaupt und diesem seinem wichtigsten Bezirk besonders so strenge Maßstäbe meint anlegen zu sollen, daß es sich fragt, ob, wenn sie für allgemein giltig angesehen würden, nicht ein großes Stück sonst für sicher erachteter Geschichte unterhöhlt würde. Aber er darf dann auch aufs nachdrücklichste betonen, jene Beschränkung ist nur die Kehrseite der vollkommenen Selbstverständlichkeit, mit welcher der Glaube an der Geschichte haftet, seiner Zweifellosigkeit darüber, daß man ihm den Lebensnerv zerschneidet, wenn man ihm die Geschichte nimmt.. Weil sie ihm so unumgänglich notwendig ist, kann er großartig im Kleinen sein. Unwillkürlich taucht die Gestalt Luthers auf, wenn davon die Rede ist, und die so vieler Ungenannten auch mitten im heutigen Streit der Parteien, die frei zur Geschichte im einzelnen stehen, weil ihnen der Gedanke unmöglich ist, daß sie sie in der Hauptsache nicht bedürften. Diese Sicherheit des Glaubens in dem Urteil über seine wahren Bedürfnisse tritt noch deutlicher ins Licht, wenn man auch an dieser Stelle wieder sich erinnert, daß selbst für jene Mindestforderung an geschichtlicher Wirklichkeit, von der aber auch gar nichts nachgelassen wird, nicht die Kraft, Glauben zu erzwingen, behauptet wird, sondern schlechterdings nur die, unter den oben besprochenen Bedingungen, im Zusammenwirken von Objekt und Subjekt, zur Gewißheit zu führen, zur Gewißheit aber in der That auch durch sich, diese Wirklichkeit der Geschichte, nicht durch ihren Wert, sondern durch die wertvolle Wirklichkeit.

Aber alle diese Näherbestimmungen, die in der That Einschränkungen der Bedeutung der Geschichte für die Glaubensgewißheit sind, fallen nicht, wie es dem Gegner unseres Glaubens leicht erscheint, unter den berüchtigten Grundsatz, daß man aus der Not eine Tugend macht. Also in unserem Fall: nachdem bei dem bekannten Stand der historischen Forschung, vielmehr unter Voraussetzung der heutigen Methode historischer Forschung, auf ein Mehr nicht zu hoffen, ja diese Hoffnung endgiltig beseitigt sei, suche man nicht nur mit dem etwa noch zu erreichenden Wenigen auszukommen, sondern stelle es als das dem Wesen des Glaubens selbst besser Entsprechende hin. Nein, die Geschichte einer in der erörteten Frage einst lange Zeit unangefochtenen, reichen und verwöhnten Theologie zeigt, daß dieser Reichtum gefährlich war, daß auch damals der wirkliche evangelische Heilsglaube weniger zum Leben bedurfte und benützte, das Notwendige aber auch stets mit der Zuversicht forderte, daß es ihm nicht vorenthalten werden könne.

Und wie stehen nun in Bezug darauf wir Heutigen? Kann die Geschichtsforschung jenes Notwendige dem Glauben versagen? Bietet sie nicht gerade eine solche Geschichte, wie sie der Glaube meint, nach Umfang und Bedeutung? Darum handelt es sich doch, daß der Glaube seinen Bedarf gedeckt finde, Antwort auf seine Frage gewinne, nicht darum, daß irgend welche Forderung erfüllt, alle möglichen Fragen beantwortet werden. Und die Beschränkung des Glaubens auf sein wirkliches Lebensinteresse ist möglicherweise gerade die Bedingung, unter der die Geschichtswissenschaft überhaupt dem Glauben genügen kann. Verwickelt genug ist hierin die Stimmung der Gegenwart. Ueberforderungen des Glaubens gegenüber verhält sich die Geschichtswissenschaft leicht ablehnender, als sie es in sich selbst begründen kann. Diese ablehnende Haltung wirkt ungünstig zurück auf die Untersuchung des Glaubensinteresses an der Geschichte, sie wird vernachlässigt, es scheint hier kein unverlierbares Interesse vorzuliegen. Anders, wenn die obige Ausführung richtig ist.

Gerade das vermag die Geschichtswissenschaft zu bieten, woran

dem Glauben alles liegt. Das entschiedene Nein auf die Frage der Ueberschrift ist vom Standpunkt des Glaubens aus begründet; es ist gezeigt, warum es keine Glaubensgewißheit gäbe, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Christi gäbe. Nur kurz ist zu zeigen, daß es eine solche geschichtliche Gewißheit nicht giebt, der Natur der Sache nach nicht geben kann, die Geschichte vielmehr, soweit sie für den Glauben in Betracht kommt, aus geschichtlichen Gründen unerschütterlich ist. Denn für diese Seite der Erörterung darf nur direkt auf jene Arbeit Vischers verwiesen werden.

Das in der historischen Skepsis am weitesten gehende, schon oben angeführte Wort der Abhandlung (a. a. O. S. 241) trägt sofort die Beschränkung in sich, mit der es für den Glauben durchaus annehmbar ist. Der Versuch, ohne die Annahme dieser am Anfang stehenden Persönlichkeit die Entstehung des Christentums zu begreifen, zunächst nicht unberechtigt, würde, auch wo man in Christus nichts von der Nähe Gottes zu verspüren mag, wegen der auch dem blödesten Auge sich aufdrängenden Originalität der Gestalt Jesu sich nicht lange halten können. Man wird also zu der nachher zu besprechenden Nivellierung der nicht wegzuleugnenden Eigenart dieser Gestalt seine Zuflucht nehmen müssen, wofür die Anhänger nicht mehr rein historische Gründe in Anspruch nehmen können, wozu die Gegner mit unverletztem historischen Gewissen sich ablehnend verhalten, ohne ihrerseits den Anspruch zu machen, daß sie jenen Eindruck göttlicher Offenbarung rein mit geschichtlichen Gründen erzwingen könnten, ja daß sie ihn überhaupt erzwingen wollten. Kurz, es bleibt bei dem oben Behaupteten. Sätze desselben Sinnes und von derselben Tragweite könnten leicht gehäuft werden. Z. B. (a. a. O. 238): der Versuch eines Bruno Bauer, Lebensgang und Persönlichkeit Jesu als Erzeugnis der Gemeinde darzuthun, muß auch den die christliche Schätzung Jesu Ablehnenden gewaltsam und mißlungen erscheinen. Aber daneben mit vollem Recht: kaum ein Ereignis, ein Wort läßt sich so beweisen, daß es für jedermann, der die nötigen Verstandesfähigkeiten besitzt, also auch für solche, die nichts von der einzigartigen Größe der Christusgestalt spüren, als unbestreitbare

Thatsache dastünde. Also wieder dieselbe Zweideutigkeit, das Wort in dem umschriebenen Sinn verstanden, von der oben gezeigt worden ist, daß sie dem Wesen des Glaubens entspricht.

Der Ertrag derartiger Untersuchungen über das Wesen geschichtlicher Gewißheit ist deswegen so groß, weil man dadurch prinzipiell unabhängig von dem augenblicklichen Stand der Einzelforschung wird, wie wichtig diese an ihrem Orte immer ist. Ja noch mehr. Nicht auf den sehr wertvollen Nachweisen liegt dann der Nachdruck, durch welche Merkmale überhaupt der Kern dieser Geschichte von Legendenbildung und Mythenbildung sich unterscheide, z. B. durch die Anschaulichkeit dieser Christusgestalt von dem zerfließenden Marienideal der römischen Kirche. Oder auf den harten unauflöslichen Beständen ältester Ueberlieferung, die sich als solche erweisen, weil sie den Anschauungen des Kreises, der sie überliefert hat, nicht mehr entsprechen, also auch nicht von ihm gebildet sein können, wie es ja nachgerade fast eine Art Katalog solcher Worte oder Geschichten Jesu giebt, die man um dieses Charakters willen dem Glauben triumphirend glaubt entgegenhalten zu können, das „Niemand ist gut", das „Mein Gott, warum hast du mich verlassen" u. s. w. Gewiß kann das alles dem in historischen Zweifeln Umgetriebenen vom größten Werte sein und sein Zutrauen zur Ueberlieferung stärken. Aber weit darüber hinaus geht jene prinzipielle Einsicht in Art und Grenze historischer Gewißheit auf dem in Frage stehenden Gebiet. Dadurch ist es, man darf doch wohl sagen, wie nie zuvor deutlich geworden, daß eine ganze Reihe angeblich historischer Einwände gegen das Christusbild, von dem der Glaube lebt, nimmermehr auf dem reinen Boden wahrhaft geschichtlicher Forschung gewachsen sind, sondern in einer vorausgesetzten Weltanschauung, heute in dem schrankenlos geltend gemachten Entwicklungsbegriff ihre Wurzel haben. Dieser aber wird doch nicht dadurch bewiesen, daß man in wunderbarer Logik gerade die Gestalt Jesu mittelst seiner um die Höhepunkte ihres Selbstbewußtseins verkürzt und unter den Beweisen für die Richtigkeit des Entwicklungsbegriffs ihre Bewährung an der Geschichte Jesu mit an erster Stelle aufführt. Dabei verfahren manchmal dieselben Gelehrten, die an Strauß es mit

Recht tadeln, daß ihm das Große, Unerreichte an und für sich verdächtig gewesen, prinzipiell nicht anders, denn die Worte hoher Anerkennung für Jesus haben doch für sie ihr ganz bestimmtes Maß in der „selbstverständlichen" Ablehnung gewisser Ansprüche, beziehungsweise des einen, in dem alle andern sich begründen. Oder manchmal, man erkennt auch diesen Anspruch an, aber ohne ihn so deutlich zu machen, daß der Widerspruch mit den übrigen Voraussetzungen zum Bewußtsein kommt. In dieser Situation ist eine sachgemäße Untersuchung über die geschichtliche Gewißheit von der größten Bedeutung. Jeder einzelne, den die großen Fragen bewegen, kann sich klar machen: untersuche nur, so scharf du kannst, aber bilde dir nicht ein, noch als Historiker zu arbeiten, wo du schon als Glaubiger oder Nichtglaubiger arbeitest. Gerade wie sich das oben der Glaubige in seinem Teil umgekehrt sagen mußte.

Doch es ist nützlicher, an einem Beispiel zu zeigen, wie leicht und fast unwillkürlich die Linie der streng historischen Betrachtung zu Ungunsten des Glaubens verschoben wird, manchmal gerade da, wo die Absicht, jenen inneren Frieden zwischen Glauben und Geschichte zu fördern, zweifellos ist. In den genannten Thesen über geschichtliche Gewißheit und Glaube (a. a. O. S. 261 ff.) wird (S. 264 Satz 11 ff.) der kritisch wissenschaftlichen Arbeit die kirchliche Ueberlieferung in einer Weise gegenübergestellt, daß das genannte Bedenken der Grenzüberschreitung von seiten der Geschichte illustriert wird. Der kritischen Arbeit habe die Reformation den Weg gebahnt, indem sie das Dogma des menschgewordenen Gottes prinzipiell auf das Maß des apostolischen Christusglaubens reducierte. Aber unbewußte Herübernahme des kirchlichen Dogma wie noch nicht rein geschichtliche Auffassung des N. T. habe diesen Fortschritt praktisch neutralisiert. So erscheine die Kritik, die doch nur sagen will, was wirklich gewesen, was Gott thatsächlich gethan, im Streit auch mit dem Vorurteil des kirchlichen Protestantismus, der sich doch andrerseits auf das Wort beruft, das Gott wirklich redet. Auch diesem Vorurteil stehe der Wortlaut der biblischen Ueberlieferung entgegen. Diese Beurteilung wird nun (Satz 18 a. a. O. S. 265) auf eine Stellung angewendet, wie sie am deutlichsten etwa Kähler einnimmt. Die behauptete Uner-

kennbarkeit der Anfänge sei eine Verlegenheitsauskunft darüber, daß jenes neutestamentliche Erinnerungsbild sich nicht mehr in den von den zuverläßigsten Zeugen selber gespannten Rahmen eines reinmenschlichen Lebens einfügen wolle. Ein solcher Bibelglaube, Glaube an die Bibel als eine von Gott geschenkte Originalphotographie Christi streite mit der Art der Bibel selbst als einer absichtslosen Sammlung individueller Glaubenszeugnisse. Nun kann man etwa manche von Kähler eingenommene Positionen angreifbar finden, kann z. B. von der historischen Seite her die Einheit des Zeugnisses Jesu und der Apostel weniger eng fassen, von der dogmatischen eine absichtlichere Wertung der geschichtlichen Wirklichkeit als Glaubensgrundes im Unterschied von der „Verkündigung" (vgl. oben) wünschen, und ihm doch in dem für uns hier entscheidenden Punkt unbedingt Recht geben. Mit andern Worten, man kann in den genannten Thesen das Recht des Historikers schon überschritten sehen. Es ist nicht an und für sich deutlich, wenn in These 17 (a. a. O. S. 265) gesagt wird, daß der Wortlaut der biblischen Ueberlieferung überall die thatsächliche Menschheit und jüdische Eigenart Jesu Christi voraussetzt, und wenn in These 18 (a. a. O. S. 266) von dem Rahmen eines rein menschlichen Lebens die Rede ist. Wenigstens die Erläuterung, die dazu gegeben wird, die Billigung des Versuchs, ihn auch psychologisch verstehen zu wollen, läßt das eigentlich entscheidende Problem entweder, durch die allgemeine Fassung, ungelöst, oder legt eine Lösung desselben als die gemeinte nahe, von der mit den triftigsten Gründen von andern gezeigt worden ist, daß sie die Grenze des reinen Historikers überschreitet, schon von einer bestimmten Weltanschauung, vom Entwicklungsgedanken in seinem gegen bestimmt christlichen Anspruch gerichteten Sinn beherrscht ist. Und zwar nicht gegen irgendwelchen Anspruch des kirchlichen Dogma oder des „Bibelglaubens", sondern gegen den von „den ältesten und zuverlässigsten Zeugen" erhobenen. Das Bewußtsein Jesu psychologisch erklären heißt eben, wenn anders dieses Wort deutlichen Sinn behalten soll, den Anspruch leugnen, den er nach jenen Zeugen erhoben hat. Man vergleiche damit nicht das zu verdächtigende Recht des Entwicklungsgedankens überhaupt geleugnet scheine,

M. Reischle, (Hefte zur christl. Welt 1898). Mit jenem psychologischen Verstehen sensu stricto ist die Stellung des Glaubens zu Jesus Christus, wie sie entwickelt wurde, auf die Dauer nicht vereinbar, aber gerade nicht geschichtliche Gründe fordern diese Deutung der Geschichte. Um so lieber sei zum Schluß nochmals auf die Absicht der zur Erläuterung beigezogenen Thesenreihe hingewiesen: sie will den Glauben unabhängig stellen, daß Jesus das menschliche Abbild des unsichtbaren Gottes in seinem religiös-sittlichen Personleben ist (Satz 23 a. a. O. S. 266). Die Absicht der vorliegenden Untersuchung aber geht darauf, zu zeigen, daß jene nur verwirklicht werden kann, wenn das Nein auf die Frage der Ueberschrift gerade auch nach der Richtung genau umschrieben wird, daß die Grenzen der rein geschichtlichen Betrachtung so streng innegehalten werden, wie es die Untersuchung über die geschichtliche Gewißheit verlangt.

III.

Eine kurze Erläuterung des bisher eingenommenen Standpunkts an der Auferstehung des Herrn wird sich dadurch rechtfertigen, daß gerade dieser Bestandteil der Geschichte Jesu Christi für unsere Frage im Vordergrund der Betrachtung steht. Warum und in welchem Sinne die Auferstehung zum Glaubensgrund gehöre, habe ich früher (in dieser Zeitschrift 1897 S. 331 ff., 1898 S. 129 ff.) zu zeigen versucht. Daraus geht hervor, daß ich gerade auch in Bezug auf sie die in der Ueberschrift genannte Frage meine verneinen zu sollen.

Aber eben jene Verhandlung hat den Wunsch hervorgerufen, es möchte eine deutliche Erklärung über die geschichtliche Seite der Sache folgen. So hat Scholz (Theol. Rundschau, 1. Jahrg. S. 34) betont, wenn man sich an die Definition mache, was die Auferstehung Jesu sei, tauche die Prinzipienfrage auf, ob ein Stück Physik in den Glaubensgrund gerechnet werden soll. Während ich also hier davon ganz absehen darf, wiefern es Gewißheit des christlichen Heilsglaubens nicht gäbe, wenn es geschichtliche Gewißheit über die Ungeschichtlichkeit der Auferstehung gäbe, versuche ich noch zu erläutern, wiefern diese geschichtliche Gewißheit hinsichtlich des vom Glauben wirklich Ge-

meinten nicht zu gewinnen ist, mithin von der Geschichte aus die Verwertung jener Zeugnisse für den Glauben nicht beanstandet werden kann, vorausgesetzt, daß sie (vgl. oben) nicht selbst schon andere nicht mehr rein geschichtliche Maßstäbe verwendet. Nur muß wieder betont werden, es ist lediglich Anwendung des zuerst allgemein Gesagten auf den vorliegenden Fall, daß der Glaube keineswegs eine zwingende Ueberführung des Gleichgiltigen durch die Geschichte verlangt, vielmehr ausschließt, und daß er auch dem Umfang der Ueberlieferung gegenüber sich nicht so anspruchsvoll verhält, als ihm manchmal um seiner selbst willen zugemutet wird. Beide Ansprüche würden auch von der Geschichtswissenschaft ihrerseits nimmermehr befriedigt werden können. Je außerordentlicher ein Ereignis, desto stärkerer Zeugnisse bedarf es. Nach der Ueberlieferung sind schon die Zeitgenossen nicht durch die Berichte der Augenzeugen allein überzeugt worden. Wie viel weniger ist das möglich für uns! Wären die Berichte auch viel genauer, übereinstimmender, und in ihrer Herkunft zweifellos gesichert, allein und ohne religiöse Erlebnisse „konnten sie nie ein Ereignis von diesem außerordentlichen Charakter zu einer der bestbezeugtesten Thatsachen der Geschichte machen (Vischer a. a. O. S. 240)". Für unsern Zweck mag das am übersichtlichsten in der Form kurzer Sätze geschehen. Sie werden im Folgenden einfach nebeneinandergereiht, da ihr genaueres logisches Abhängigkeitsverhältnis doch nicht dadurch undeutlich werden wird, sie vielmehr leicht in die Form einer Tabelle sich bringen ließen, die diese innere Ordnung veranschaulichen würde.

1. Die eine Seite der historischen Aufgabe, nämlich das innere Verhältnis dieser außerordentlichen Begebenheit zu dem Gesamtbild der Person, von der sie berichtet wird, beschäftigt uns hier nicht weiter. Denn daß Jesus, in welcher Form immer, durch seinen Anspruch, im Tode nicht unterzugehen, in Einheit mit dem Gesamteindruck seiner Person selbst die Voraussetzungen schuf, unter denen das Erlebnis der Jünger nach seinem Tode überhaupt nur verständlich ist, wird gerade von den Gegnern des Glaubens so wenig bestritten, daß sie darin vielmehr den zureichenden Grund des Erlebnisses sehen. Es genügt also hervorzuheben, daß auch dem Glauben dieses innere Verhältnis der Auferstehungsbot=

schaft zu dem Gesamtzeugnis von Jesus wichtig ist. (Vgl. z. B. Kattenbusch, Th. L.Z. 1894. S. 167 ff. und schon Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte. 1864. S. 478 f. 573 f.)

2. An der andern Seite der historischen Aufgabe, die eben damit schon bezeichnet ist, muß man möglichst scharf unterscheiden die beiden Fragen: ob das berichtete Erlebnis der Jünger sich leichter begreifen läßt ohne Annahme eines objektiven Vorgangs oder unter Voraussetzung eines solchen, beides noch ganz abgesehen von der Art und Weise, wie derselbe gedacht werden soll; und diese andere Frage selbst nach der Natur des im Bejahungsfall der ersten Frage vorausgesetzten Vorgangs, ob nämlich dieser Vorgang zu fassen sei als irgendwie ein in Beziehung auf den in's Grab gelegten Leichnam stehender, oder als eine davon unabhängige, aber im strengsten Sinn objektiv begründete Erscheinung des aus dem Tod zum Leben erhobenen, unter neuen Existenzbedingungen lebenden Herrn.

3. Was die erste Frage in 2 betrifft, so wird man Uebereinstimmung darüber konstatieren dürfen, daß die Annahme einer nur subjektiv begründeten Vision als aus rein geschichtlichen Gründen notwendige, ja auch nur überwiegend wahrscheinliche nicht erhärtet worden ist und nicht erhärtet werden kann. Von den Berichten der Evangelien an dieser Stelle ganz abgesehen, wird, rein geschichtlich betrachtet, die nicht undeutliche Unterscheidung dieser Erscheinungen bei Paulus von den doch ihm so wohlbekannten sonstigen Visionen, und ihre deutlich hervorgehobene Zeitbegrenztheit und Abgeschlossenheit, gleichfalls im paulinischen Bericht, eine starke Instanz für die Unwahrscheinlichkeit jener Erklärung bleiben, wenn eben nicht andere als historische, nämlich allgemeine Weltanschauungsfragen insgeheim oder ausgesprochenermaßen die Entscheidung beeinflussen. Aber gerade das genau umschriebene Interesse des Glaubens (s. II) ist voll befriedigt. Ein Weniger wäre ihm tödlich, ein Mehr gleichfalls, denn es würde ihm nur zum Scheinleben verhelfen. (Nur im Vorübergehen sei darauf hingewiesen, daß unser Satz 3 im Verhältnis zu 1 besonders deutlich wird, wenn man ihn (vgl. Eck, Hefte zur chr. Welt. 1898) in Bezug setzt zu dem Versuch, den Glauben Jesu selbst zum zu-

reichenden Grund der Erlebnisse der Jünger zu machen. Daß das dem genau verstandenen Interesse des Glaubens nicht genügt, ergiebt sich aus II; von seiten der Geschichte bleiben dieselben Bedenken wie gegen die hier gemeinte Visionshypothese.)

4. Für die methodische Behandlung der zweiten Frage in 2, der Alternative betreffend das Wesen des objektiven Grundes der Erscheinung, ist es, wenn man gleichfalls, wie man soll, von Paulus ausgeht, notwendig, bestimmter, als meist geschieht, zu zeigen, daß sein ὤφθη für die eine der beiden Möglichkeiten, nämlich Erscheinung des zu neuem himmlischen Leben aus dem Tod Erweckten schlechterdings nur verwendet werden darf, wenn man nachweisen kann, entweder daß der in's Grab gelegte Leib völlig außer seinem Gesichtskreis liegt, oder, daß das zwar nicht der Fall, daß er an ihn wirklich denke, aber nicht wegen irgend einer Beziehung auf denselben in der Art der Erscheinung, sondern rein aus einer für sein religiöses Nachdenken vorhandenen Nötigung heraus, das Erlebnis ὤφθη mit dem Urteil ἀνέστη (als der notwendigen Voraussetzung jenes ὤφθη) zu identifizieren.

5. Die erste Möglichkeit in 4 scheitert an dem betonten ἐτάφη 1 Cor. 15, 3 und noch mehr an der Parallelisierung der Auferstehung der Glaubigen mit der Jesu, bei welch ersterer Paulus irgend eine Beziehung zum begrabenen Leib annimmt 1 Cor. 15, 43 ff. Phil. 3, 21.

6. Die zweite Möglichkeit in 4 ist jedenfalls viel ernster zu nehmen, man häufig geschieht. Die vielen Versuche, jene Umsetzung des ὤφθη in ἀνέστη begreiflich zu machen, zeigen wohl mehr, daß man einen durchschlagenden Grund nicht hat. Henoch und Elia, das Wort von den ἰσάγγελοι, die Auferstandenen des Karfreitag, der in der Furcht des Antipas auferstandene Täufer sind recht verschiedenartige, unsichere Momente, und der Gedanke, daß eben mit der Erscheinung Jesu die acharith hajamim angebrochen, zu deren Inventar die leibliche Auferweckung gehört habe, ist gerade für Paulus, namentlich im Blick auf 2 Cor. 5, 1 ff. keineswegs zwingend.

7. Gesetzt, man halte bei Paulus trotz solcher Bedenken diese Umsetzung für möglich, so wird man das natürlich auch in Bezug

auf die Urapostel annehmen. Dann ist man genötigt, die Erscheinungen auf Galiläa zu beschränken, die Jünger so lange von Jerusalem fern zu halten, bis die Grabesfrage nicht mehr in Betracht kam. Daß dies nicht nur eine mit den sonst angewandten kritischen Grundsätzen schwer verträgliche Hochschätzung des Markusschlusses sei, sondern selbst schon eine Umdeutung seines Berichts, hat neuerdings Loofs (Hefte zur chr. Welt. 1898) zu beweisen gesucht. Und selbst wenn jene Hypothese nur galiläischer Erscheinungen als richtig angenommen wird, kann man sich vielleicht über das Verhalten der Feinde in Bezug auf das „leere Grab" nicht so leicht beruhigen.

8. Gesetzt aber, man lehnt die Umsetzung des ὤφθη in ἀνέστη bei Paulus ab (6), so ist seine Bezugnahme auf den begrabenen Leib (5) nur aus einer schon feststehenden Ueberlieferung der Urgemeinde begreiflich. Da aber dann für diese, beziehungsweise die Urapostel jene Umsetzung natürlich ebenso gut abgelehnt werden müßte als für Paulus, so könnte für sie nur das leere Grab der Anstoß zu der Verkündigung ἀνέστη gewesen sein, und dann, an dieser Stelle der Untersuchung, dürfte die alte Frage nicht gering geachtet werden: wie ist es leer geworden? Wenn nicht durch Feinde, wenn nicht durch Freunde, so erhübe sich die alte Antwort: durch die Kraft Gottes, der den in's Grab gelegten Leib verwandelt hat in einen Leib der Herrlichkeit (Phil. 3, 21). Diese Ueberlegung tritt natürlich um so dringlicher auf, falls man den Berichten über jerusalemische Erscheinungen größeres Gewicht beilegt (vgl. oben Loofs).

9. Aus 1—8 ergiebt sich, daß von der geschichtlichen Untersuchung das Maß von Glaubwürdigkeit für das Daß dieses Schluß- und Höhepunkts der Geschichte Jesu Christi dargeboten wird, das aus dem Wesen dieses Glaubens folgt; daß aber über die Frage des Wie der Thatsache nicht ganz mit derselben Bestimmtheit geurteilt werden kann.

10. Aber die beiden möglichen Vorstellungen über das Wie rücken einander zuletzt näher, als es bei der ersten Betrachtung scheint. Denn auch der Glaubige, der mit aufrichtiger Ueberzeugung und aus nicht zu verdächtigenden, wenn gleich nicht

zwingenden Gründen (s. o.) das Erwecktwerden als Erweckung des begrabenen Leibes versteht, weiß auf Grund derselben neutestamentlichen Zeugnisse, denen er diesen Gedanken entnimmt, daß Jesu neues Leben nicht den irdischen Daseinsbedingungen angehört, denen er vor seinem Sterben angehört hat, daß er zu himmlischem Leben erweckt worden, mithin in dieser irdischen Welt nur erscheinen konnte, mag auch der Zweck der Vergewisserung der Jünger Erscheinungen von sehr irdischer Art als Mittel gefordert haben. Und umgekehrt der Glaubige, der darüber zurückhaltender urteilt, ist ein Glaubiger eben dadurch, daß ihm der Vater, der Jesus auferweckt, und die jetzt uns verborgene Welt Gottes, in die Jesus eingegangen und von der aus er in seiner Gemeinde wirkt, die höchste Wirklichkeit ist, wirklicher im einfachsten Sinn des Wortes, als die ganze Wirklichkeit unserer gegenwärtigen Erfahrung.

Gewißheit des Glaubens an Jesus Christus gäbe es nicht mehr, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe. Das ergiebt sich aus dem Wesen unsres christlichen Glaubens. Jene geschichtliche Gewißheit aber giebt es nicht und nie, das folgt aus dem Wesen des geschichtlichen Wissens.

Die Dämonischen des Neuen Testaments.

Von

Th. Braun,

Hausgeistlicher an der K. Pfleganstalt Zwiefalten.

Litteratur:

Hafner, Die Dämonischen des Neuen Testaments. Frankfurt=Brechert 1894.
Lähr, Die Dämonischen des Neuen Testaments. Leipzig=Richter 1894.
Schwartzkopff, Der Teufels= und Dämonenglaube Jesu in Gottschicks Zeitschrift für Theologie und Kirche. 7. Jahrg. Heft IV. S. 289 ss.
Pieper, Das Verhältnis des Besessenseins zum Irresein. Theolog. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein. X. u. XI. Band. S. 61 ss. Bonn=Weber 1891.
Werner, Irresein und Besessensein. Bonn=Marcus 1867.
Nippold, Die psychiatrische Seite der Heilthätigkeit Jesu. Bern=Wyß 1889.
Centralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie. Jahrg. 1893.
Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie. Jahrg. 1894.
Griesinger, Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten. 2. Aufl.
Kräpelin, Psychiatrie. 5. Auflage.

Wenn der Gedanke des Besessenseins in ausgesprochenem Gegensatz gegen die Ergebnisse der psychiatrischen Wissenschaft sich bis in unsere Zeit erhalten hat und in seinen Konsequenzen im Widerspruch mit den Grundsätzen der Irrenpflege sich geltend zu machen versucht, so liegt die Erklärung hiefür nicht bloß in der Zähigkeit, mit welcher derartige phantastische Vorstellungen im Aberglauben des Volkes wurzeln, auch nicht in gewissen unheimlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der psychischen Krankheitszustände, die eine dahingehende Deutung nahe legen. Die Vorstellung des Besessenseins ist vielmehr mit dem über=

lieferten christlichen Glauben verwachsen. Sie hat für die katholische Kirche autoritative Geltung erlangt durch Innocens VIII mit der Bulle summis desiderantes (1484), ist in das rituale Romanum aufgenommen und gehört vermöge des Infallibilitätsdogmas zum unentäußerlichen Lagerbestand derselben. Aber auch auf evangelischem Boden scheint für Festhaltung jener Vorstellung ein Interesse des Glaubens darin zu liegen, daß sie im Neuen Testament, vor allem im Bewußtsein Jesu sich findet. Dieser Umstand erschwert es der evangelischen Theologie ungemein, ihre prinzipielle Stellung zur Erfahrungswissenschaft auch nach dieser Seite hin klar und konsequent einzunehmen.

Welch verkehrte Beurteilung der psychischen Störungen durch Geltendmachung jenes Glaubensinteresses herbeigeführt wird, haben die vergangenen Jahre öffentlich dargethan (siehe Allg. Ztschr. f. Psych. 1894 S. 801 ss; Centralblatt 1893 S. 106 ss; 255 ss; 397 ss; 443 ss; 555 ss). Die Konsequenzen, die aus der Voraussetzung des Besessenseins gezogen werden, entziehen sich zwar meist der Oeffentlichkeit, wirken aber umso bedenklicher in der Stille und führen unter religiöser Flagge dem düstersten Aberglauben Nahrung zu.

Unter diesen Umständen darf die Theologie sich der Aufgabe nicht entziehen, die Vorstellung des Besessenseins, wie sie sich im Neuen Testament vorfindet, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrem Recht und Wert zu untersuchen. Schon die Klarstellung des exegetischen Thatbestands hat den Wert zu zeigen, inwieweit die heute im Interesse des Glaubens geltend gemachte Anwendung jener Vorstellung vom Standpunkt des Neuen Testaments aus berechtigt ist. Sodann ist ihr Anspruch auf Anerkennung in der Psychiatrie zu beurteilen und ihre Beziehung zum christlichen Glauben zu bestimmen.

I. Die neutestamentliche Vorstellung des Besessenseins.

1) Im allgemeinen.

a. Wir gehen von den synoptischen Evangelien aus. Das dem Besessenen eigentümliche, fremde Wesen wird gewöhnlich als δαιμόνιον bezeichnet. Diese neutrale Adjektivform wird im

Neuen Testament durchweg substantivisch gebraucht. Bei Homer bezeichnet nach Pape (Lähr 6) δαιμόνιον ein göttliches Wesen, wo man keinen bestimmten Gott nennen kann und doch aus Erfahrungen und Ereignissen auf eine übermenschlich wirkende Kraft schließt, besonders bei schlimmen Dingen, die man nicht einem θεός zuschreiben mag. Neben θεός stehend bedeutet δαιμόνιον bei Plato ein untergeordnetes göttliches Wesen; daneben hat es allerdings in der klassischen Litteratur auch unpersönliche Bedeutung: Verhängnis, Unglück. Im Neuen Testament ist das δαιμόνιον durchweg persönlich gedacht, es tritt redend und handelnd auf und ist identisch mit dem nur Matth. 8, 31 vorkommenden δαίμων (in der Parallele Luk. 8, 29. 30: δαιμόνιον).

Seinem Wesen nach ist das δαιμόνιον ein πνεῦμα d. h. ein übersinnliches, unfaßbares, den Gesetzen der natürlichen Welt nicht unterworfenes Wesen. Da unter den Geistwesen die δαιμόνια eine hervorragende, die allgemeine Vorstellung nahezu absorbierende Bedeutung haben, so können sie auch πνεύματα schlechthin genannt werden (Matth. 8, 16; Luk. 10, 20). Meist jedoch wird der besondere Charakter dieser πνεύματα durch nähere Attribute bezeichnet. Sie sind ἀκάθαρτα (Matth. 10, 1; 12, 43; Mark. 1, 23; 3, 30; 5, 8; 6, 7; Luk. 6, 8; 11, 24). Mit diesem Attribut ist zunächst bloß der Gegensatz gegen die alttestamentliche, von den Pharisäern weitergebildete Idee der Reinheit angedeutet. Diese liegt nicht ausschließlich, nicht einmal vorwiegend auf dem eigentlichen sittlichen Gebiet, sondern schließt die Forderung leiblicher Reinlichkeit und wohlanständigen Wesens in sich. Das πνεῦμα ἀκάθαρτον verletzt prinzipiell diese Idee. Sofern aber dieselbe von sittlichen Gesichtspunkten getragen ist, ist das πνεῦμα ein πονηρόν, d. h. nicht blos ein bösartiges und schädliches, sondern ein sittlich böses (Matth. 12, 45; Luk. 7, 21; 8, 2).

Die δαιμόνια oder πνεύματα ἀκάθαρτα und πονηρά gehören dem Reich des Satans an. Beelzebub ist ἄρχων τῶν δαιμονίων (Matth. 12, 24). Sie sind Organe des Satans, durch die er seine Zwecke verfolgt (Matth. 12, 26), seine σκεύη, die ihm jederzeit zur Verfügung stehen (Matth. 12, 29). Ruhelos streifen sie umher. Die Wüsteneien sind ihr Aufenthalt, wo sie sich in Schaaren

tummeln (Matth. 12, 43). Am wohlsten aber fühlen sie sich, wenn sie in lebende Wesen sich einnisten und in ihnen ihre Bosheiten treiben können (Matth. 12, 44). Vorzüglich haben sie es dabei auf den Menschen abgesehen (Mtth. 12, 45), im Notfall begnügen sie sich auch mit den Schweinen (Luk. 8, 32). Endlich aber werden sie in der ἄβυσσος unschädlich gemacht werden (Luk. 8,31.)

Ihre Macht über den Menschen ist durch (lokal gedachtes) Innesein in demselben vermittelt. Sie ruht nicht auf bloßen dynamischen Einwirkungen; der Mensch muß dem δαιμόνιον einen οἶκος darbieten (Matth. 12, 44). Mit seinen übermenschlichen Mitteln und Kräften macht es den Menschen zum Objekt seiner schädigenden Thätigkeit, ohne daß dieser dagegen sich wehren kann. Ob sein Eindringen durch das sittliche Verhalten des Menschen begründet ist, ob durch rechtzeitige Vorkehrungen dem δαιμόνιον der Eingang versperrt werden kann, darüber findet sich in den synoptischen Evangelien keine Aufklärung. Matth. 12, 43—45 ist von einem Menschen erzählt, der von seinem unreinen Geist losgeworden war. Wie dieser, heimatlos geworden, nach ruhelosem Umherstreifen an wasserlosen Orten, spähend zurückkehrt, findet er οἶκον σχολάζοντα καὶ σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον d. h. nicht in sorgloser Fröhlichkeit, sondern: in völliger Intaktheit. Dieser Umstand ist für den Geist doppelt verlockend (Holtzmann). Aber seis, daß er für sich allein zu schwach ist, oder daß er Gesellschaft liebt, nimmt er mit sich 7 andere Geister, die noch schlimmer sind, als er selbst. So dringen sie ein und es wird mit dem Menschen χεῖρον τῶν πρώτων. Eine Erklärung der Umstände, unter denen die bösen Geister eindringen, ist hier nicht gegeben. Die Tendenz dieser Schilderung geht vielmehr nach zwei anderen Seiten. Einmal finden wir hier, wie aus dem Zusammenhang Luk. 11, 19—23 hervorgeht, eine Beurteilung der pharisäischen Dämonenaustreibungen, die nur vorübergehenden Erfolg haben und zu schlimmen Rückfällen führen. Sodann findet sich Matth. 12, 45 im Anschluß an jene Schilderung die Anwendung auf die gegenwärtige γενεὰ πονηρά in dem Sinn: wie gewisse Dämonische unheilbar sind trotz vorübergehender freier Zustände, so ist auch dieses Geschlecht unverbesserlich, obgleich es Momente

aufweist, nach denen es sich zu bessern scheint (de Wette).

Hat schon Matth. 12, 45 angedeutet, daß die Dämonien auch in einer *Mehrzahl* zugleich in demselben Menschen sein können, so wird dies ausdrücklich berichtet von Maria Magdalena, die von 7 πνεύματα πονηρά besessen war (Luk. 8, 2) und von dem Gerasener, der eine ganze Legion (2000) unreiner Geister in sich wußte.

Der Gedanke des Besessenseins tritt uns nicht bloß entgegen als objektive Erklärung gewisser auffallender Erscheinungen, die bei einem Individuum zu tage treten; sondern das letztere hat selbst das *Gefühl des Besessenseins* (Mark. 5, 9) und sucht sich mit diesem Gedanken seinen eigentümlichen Zustand zu erklären; es besteht ein duales Bewußtsein (Mark. 1, 24). In den meisten Fällen fehlt freilich eine dahingehende Andeutung, da auf die psychologische Seite des Besessenseins nicht eingegangen wird. Doch dürften wir nach der Analogie von Mark. 5, 9; 1, 24 berechtigt sein zu der Annahme, daß die Vorstellung des Besessenseins im Bewußtsein des Betroffenen als eine sein Seelenleben stark beeinflussende Idee besteht, daß in einzelnen Fällen wohl auch die objektive Deutung aus dem Bewußtsein des Betroffenen selbst abzuleiten ist.

Die *schädigenden Einflüsse*, die dem innewohnenden δαιμόνιον zugeschrieben werden, liegen sowohl auf dem Gebiet des physischen wie des psychischen Lebens. Es giebt ein πνεῦμα ἄλαλον καὶ κωφόν, das die Sprachs- und Gehörsorgane lähmt (Mark. 9, 25, Luk. 11, 14); ein πνεῦμα ἀσθενείας, das die körperlichen Funktionen überhaupt stört, speziell die Kontraktheit verursacht (Luk. 13, 11); ein πνεῦμα ἄλαλον, das in heftigen Krämpfen den Besessenen schüttelt (Mark. 9, 17. 18). Daneben giebt es auch psychische Zustände, insbesondere in der Form unsinnig tobender Erregung (Mark. 5, 1—20), die auf dämonische Einwirkungen zurückgeführt werden. Ueberhaupt hat alles, was im Gebiet des geistigen Lebens über das Maß des Nüchternen und Besonnenen in auffallender Weise hinauszugehen scheint, einen Anklang an das Dämonische. So sagt man vom Täufer wegen seines strengen Fastens: δαιμόνιον ἔχει (Matth. 11, 18; Luk. 7, 33). Dagegen findet sich

in den Synoptikern nicht eine Stelle, in der sittliche Verirrungen als Symptome des Besessenseins aufgefaßt würden. Wohl verdächtigen Mark. 3, 22 die Schriftgelehrten Jesum: ὅτε Βεελζεβούβ (Mark. 3, 30: πνεῦμα ἀκάθαρτον) ἔχει. Der faktische Besitz der Macht über die Dämonien erscheint ihnen als Beweis, daß der ἄρχων τῶν δαιμονίων oder ein den andern Dämonien überlegenes πνεῦμα Jesum dazu instand setze. Von diesem, nicht aber vom ethischen Gesichtspunkt aus argumentieren sie. Nach dieser, bei den Synoptikern allerdings singulären Seite hin erscheinen die δαιμόνια als Ursächer übermenschlicher Kräfte und Zauberkünste.

Die Besessenen selbst werden mit verschiedenen sprachlichen Ausdrücken bezeichnet. Doch liegt immer die Vorstellung des Inneseins von Dämonen zu grund. Der prägnante Ausdruck ist: δαιμονιζόμενοι d. h. solche, die der Macht eines δαίμων unterworfen sind und seine Art angenommen haben (Matth. 8, 16. 28; 12, 22; Mark. 1, 32; 5, 2; Luk. 8, 36). Weiter finden sich die Formeln: δαιμόνιον ἔχει, πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει (Mark. 7, 25), πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου ἔχει (Luk. 4, 33), ἄνθρωπος ἐν πν. ἀκ. (Mark. 1, 23; 5, 2), ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πν. ἀκ. (Luk. 6, 18), endlich unter Identifizierung des Besessenen mit den ihnen innewohnenden Geistern: πνεύματα ἀκάθαρτα schlechthin (Mark. 3, 11).

Wie stellt sich Jesus in den synoptischen Evangelien zu diesen Vorstellungen dämonischen Besessenseins? In einigen Fällen lehnt er sie bestimmt ab: einmal in ihrer Anwendung auf den Täufer, indem er jenes Urteil mit den unverständigen, widerspruchsvollen Einfällen spielender Kinder vergleicht; noch schärfer aber wendet er sich gegen die Verdächtigung seiner eigenen Person und weist auf die darin liegende Gefahr der Lästerung des hl. Geistes hin. Sonst aber stellt sich Jesus durchaus auf den Boden der volkstümlichen Vorstellung. Er ist zwar weit davon entfernt, Symptome des Besessenseins aufzusuchen oder neue zu konstatieren, aber wo Kranke als Besessene zu ihm kommen oder gebracht werden, behandelt er sie auch als solche. Die Besessenen sind wie andere Kranke für ihn Objekt seiner heilenden Thätigkeit, ohne daß er die Ursachen und das Wesen des Besessenseins von neuen Gesichtspunkten aus beurteilen würde. Was wir also bisher über

das Wesen, den Charakter und die Wirkungen der δαιμόνια herausgestellt haben, ist nicht bloß volkstümliche Vorstellung oder pharisäische Theorie, sondern Jesus selbst übernimmt diese Anschauungen in seine praktische Thätigkeit und nimmt auf sie gelegentlich auch Bezug in theoretischer Auseinandersetzung.

b. In der Apostelgeschichte treten die Grundzüge der in den Synoptikern gegebenen Auffassung des dämonischen Besessenseins deutlich hervor. Es wird (act. 10, 38) verwiesen auf die Heilthätigkeit Jesu an den καταδυναστευομένοις ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Unter diesen können nur die Besessenen gemeint sein. Eine sachliche Differenz gegenüber den Synoptikern liegt in jener Beziehung auf den διάβολος nicht vor, da ja der διάβολος als ἄρχων τῶν δαιμονίων durch diese wirkt (Mtth. 12, 24 ss) und auch durch das πνεῦμα ἀσθενείας seine satanische Macht ausübt (Luc. 3, 16 cf. V. 11). πνεύματα ἀκάθαρτα giebt es noch viele in Samaria, die von Philippus ausgetrieben werden (act. 8, 7). Auch Paulus hat mit ihnen zu thun. In Philippi ist eine Sklavin mit einem πνεῦμα πύθων (act. 16, 16), durch das sie im Besitz übernatürlicher Geisteskräfte wahrsagt. Dieses πνεῦμα äußert sich Paulus gegenüber in ähnlichen Ausrufen, wie die δαιμόνια der Synoptiker Jesu gegenüber. Es hat zweifellos dämonischen Charakter. Paulus treibt denn auch jenen Geist aus mit derselben Bedrohung, die sonst gegen die δαιμόνια angewandt wird (act. 16, 18). Wie Marc. 3, 22 (cf. S. 499) liegt auch hier der Gedanke vor: übernatürliche, als Zauberei aufzufassende Kräfte sind Symptome dämonischer Einwohnung. δυνάμεις in Beziehung auf πνεύματα πονηρά geschehen ferner in Ephesus durch die Hände Pauli, auch indirekt durch Vermittlung seiner Leibwäsche (act. 19, 11. 12). Endlich erscheint auch ein πν. πονηρόν in großer Gereiztheit (act. 19, 15 ss).

c. Auch Paulus selbst spricht sich in den Briefen über die δαιμόνια aus. Ihm steht aber im Kampf gegen das Heidentum die sittliche Seite im Vordergrund. Für ihn sind die Götter nicht eitle Gebilde der Phantasie; damit wäre nach seiner Anschauung ihre verderbliche Macht nicht erklärt. Sie haben vielmehr eine wesentliche, persönliche Existenz als δαιμόνια. Die Opfer der Heiden gelten den δαιμόνια (1. Cor. 10, 20; cf. act. 17, 22 δεισιδαιμονεῖς).

Durch Teilnahme an heidnischen Opfern treten auch die Christen in eine bedenkliche Gemeinschaft mit den δαιμόνια (1. Cor. 10, 20). Die Einheit dieser δαιμόνια stellt sich dar in dem ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (Eph. 2, 2); unter diesem steht die organisierte Welt böser Geistwesen (Eph. 6, 12). Ihr Werk (ἐνεργεῖν) treiben sie ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. Die δαιμόνια haben somit in den paulinischen Briefen eine ganz andere Bedeutung, als bei den Synoptikern und den acta. Sie gewinnen nicht erst durch lokales Eingehen Herrschaft über den Menschen; sie haben es nicht abgesehen auf Störungen des physischen und psychischen Lebens, sondern auf sittlich-religiöses Verderben; ihre Einwirkungen sind durch das sittliche Verhalten des Menschen bestimmt.

Mit diesem Ergebnis stimmt auch der Umstand, daß Paulus, obwohl er vom χάρισμα ἰαμάτων redet (1. Cor. 12, 9), die bei den Synoptikern hervortretende Vorliebe für Heilung Besessener gar nicht berührt. Nie wird in den paulinischen Briefen von Besessenheit auch nur eine Andeutung gegeben, obgleich es für Paulus nahe gelegen wäre, die Entartung des geistlichen Lebens damit zu erklären. Nur scheinbare Anklänge an diese Vorstellung finden sich 1. Cor. 5, 5 und 2. Cor. 12, 7. In der ersteren Stelle übergiebt Paulus den Blutschänder dem Satan εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, damit sein Geist gerettet werde. Hier handelt es sich also bloß um leibliche Heimsuchungen, die dem Teufel zugeschrieben werden. In der andern Stelle klagt Paulus über den σκόλοψ ἐν σαρκί und erläutert diesen Ausdruck mit dem Zusatz: ἄγγελος σατανᾶ. Damit ist aber keine Identität ausgesprochen. Der Zusatz will nur besagen, daß mit diesen Qualen der Teufel selbst ihn peinige. Nicht der Gedanke des Besessenseins liegt hier vor, sondern die Beziehung physischer Leiden auf den Satan überhaupt.

So gewährt Paulus der Vorstellung dämonischer Besessenheit nicht den geringsten Anhaltspunkt. Das fällt um so schwerer in's Gewicht, wenn wir bedenken, daß Paulus als Schüler der Pharisäer diese Vorstellung gewiß gekannt und jedenfalls auch früher geteilt hat. Das völlige Schweigen des Apostels ist ein bedeutsames Argument dafür, daß die Vorstellung dämonischen Besessenseins kein wesentliches Glaubensinteresse hat.

d. Das Evangelium des Johannes will ein systematisches Gesamtbild der Person und Thätigkeit Jesu geben und berührt daher konkrete Züge aus dem Leben Jesu vorwiegend unter dem Gesichtspunkt, in ihnen die verschiedenen Phasen und Seiten des Kampfes gegen die Macht der Finsternis zur Anschauung zu bringen. Bei diesem Bestreben wäre zu erwarten, daß die Heilung Besessener und die damit bewiesene Macht über die satanische Welt als Höhepunkt der Thätigkeit Jesu dargestellt würde. Dazu kommt, daß Johannes selbst in der Austreibung der bösen Geister ein hervorragendes Privilegium der Jünger Jesu geschätzt hat (Luc. 9, 49). Um so auffallender ist es, wenn das Evangelium Johannis weder das dämonische Besessensein, noch die Heilung Dämonischer auch nur andeutungsweise berührt. Ob dieses Zurücktreten der synoptischen δαιμόνια dem Einfluß der griechischen medizinischen Bildung (Pieper 68) zuzuschreiben ist, erscheint immerhin fraglich bei der entschiedenen Stellung, die Johannes sonst der griechischen γνῶσις gegenüber eingenommen hat. Psychologisch aber läßt es sich sehr wohl begreifen, wenn im Bewußtsein des Johannes in der hellenistischen Umgebung, in welcher die Zustände wie die Vorstellungen dämonischen Besessenseins nur sporadisch sich vorfanden, die dahingehenden Erinnerungen abgeblaßt sein mögen. Dem historischen Wert der synoptischen Berichte kann dieser Umstand keinen Eintrag thun.

Immerhin wird auch im Evangelium Johannis der Gedanke des Besessenseins ausgesprochen, aber nur von den Gegnern Jesu diesem gegenüber: δαιμόνιον ἔχεις (7, 20; 8, 48. 49. 52). Jesus aber geht auf diese Vorstellung gar nicht ein, sondern greift alsbald die Gegner in ihrer verkehrten Stellung an. Jene Verdächtigung berührt sich mit der von den Synoptikern berichteten (Marc. 3, 22 vrgl. S. 499). Wir haben keinen Grund, darin den Vorwurf sittlicher Verkehrtheit (Schwartzkopff) zu suchen. Denn die Volksstimme, die aus Jesu Worten den Schluß zieht: ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστιν δαιμονιζομένου (Joh. 10, 21), will Jesus nicht gegen einen dahin gehenden Vorwurf in Schutz nehmen, wohl aber gegen den Gedanken der Verrücktheit. δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται (Joh. 10, 20) verhält sich zu einander wie Ursache

und Wirkung. Das μαίνεσθαι (cf. act. 26, 24) gilt als Symptom des Besessenseins.

Sittliche Verirrungen werden auch bei Johannes dem Einfluß der δαιμόνια nicht zugeschrieben, sie werden vielmehr auf den Satan selbst zurückgeführt. Joh. 13, 27 geht der Satan in Judas Ischarioth, nachdem er ihm schon vorher (13, 2) die verräterischen Gedanken in's Herz gegeben hatte. Der Vergleich beider Stellen läßt den Gedanken eines lokalen Eingehens im Sinn des Besessenseins nicht zu; der Einfluß des Satans ist ethisch bedingt und dynamisch vermittelt; die Steigerung des Ausdrucks 13, 27 bezeichnet die intensivste Beeinflussung, bei welcher der eigene Wille in dem fremden Willen aufgeht; in diesem Sinn kann Jesus von Judas auch sagen: διάβολός ἐστιν (Joh. 6, 70).

e. In der Apokalypse treten die δαιμόνια wieder bestimmter hervor, aber nicht in Verbindung mit dem Gedanken der Besessenheit. Sie werden von den Götzendienern angebetet (9, 20 cf. 1. Cor. 10, 20). Es giebt πνεύματα δαιμονίων, welche Wunder thun und die Könige der Welt zu Kriegen aufreizen (16, 14). Babylon ist zum κατοικητήριον δαιμονίων und zur φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου geworden (18, 2); in ihren Trümmern hausen die Dämonen (cf. Jes. 13, 22 שְׂעִירִים, LXX: δαιμόνια), dort ist der Bannort für die unreinen Geister überhaupt. Der Begriff der πνεύματα ist somit der allgemeinere. Die unreinen Geister (16, 13) sind zum Teil πνεύματα δαιμονίων (16, 14).

f. Die übrigen neutestamentlichen Schriften geben ganz dürftige Anhaltspunkte für die Vorstellung der δαιμόνια und streifen die Frage des Besessenseins nicht. Die δαιμόνια sind die Urheber der Irrlehren (1. Tim. 4, 2), sie glauben auch und zittern (Jac. 2, 19).

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ist die Vorstellung dämonischen Besessenseins zweifellos enthalten in den synoptischen Evangelien und wird dort von Jesu und den Jüngern geteilt. Die acta schließen sich hierin an die Synoptiker an. Dagegen wird sie im Johannisevangelium nur von den Pharisäern vertreten und wenigstens in ihrer speziellen Anwendung von Jesu energisch zurückgewiesen. In sämtlichen übrigen Schriften, ins-

besondere in dem großen Lehrsystem Pauli, fehlt sie ganz. Somit bleiben für die nähere Untersuchung der Vorstellung dämonischen Besessenseins, soweit sie von Jesu und den Jüngern geteilt wird, nur die Berichte der Synoptiker und der acta übrig.

2. Die Erscheinungen des Besessenseins im einzelnen.

a. Vorbemerkungen.

α) Der geschichtliche Wert der Berichte.

Strauß hat die Dämonenaustreibungen in das Gebiet des Mythus verwiesen. Sie sollten eine drastische Symbolik des Sieges des Christentums über das Heidentum und seine Götter darstellen. Dieser Auffassung steht entgegen die von Josephus bezeugte Thatsache, daß zur Zeit Jesu der Glaube an δαιμόνια und an ein Besessensein durch diese weit verbreitet war, daß die Pharisäer wie die Essäer sich eifrig mit dieser Vorstellung beschäftigten und durch Exorcismen die Dämonen auszutreiben sich bemühten (Bell. II 8, 6). Nun ist zu beachten: Jesus bestätigt diese Bemühungen (Mtth. 12, 27), auch werden dahingehende Versuche erwähnt, die von solchen gemacht werden, die Jesu ferne stehen (Marc. 9, 38; act. 19, 13). Ist also nach dieser Seite hin die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte nicht zu bestreiten, da sich ihre Angaben decken mit anderweitigen, andere Interessen verfolgenden geschichtlichen Zeugnissen, so fehlt der historischen Kritik jedes Recht, den Dämonenaustreibungen Jesu und seiner Jünger die geschichtliche Grundlage abzusprechen. Jesus konnte sich den Dämonischen gar nicht entziehen, da die messianischen Erwartungen ihm gerade jenen gegenüber eine große Aufgabe stellten. Deshalb muß Strauß (Leben Jesu für das Volk) schließlich doch zugeben, daß „unter allen Heilungen, welche die Evangelien erzählen, die Heilung solcher Uebel, die man aus dämonischer Besitzung ableitet, am meisten natürliche Möglichkeit und geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich habe". „Die Begegnungen Jesu mit Besessenen gehören jedenfalls zu dem geschichtlichen Untergrund der gesamten neutestamentlichen Wunderwelt" (Holtzmann). Dabei bleibt freilich die Frage noch offen, ob nicht einzelne Züge der legendarischen Weiterbildung zuzuschreiben sind und ob nicht die Voraus-

setzungen, von denen aus die Dämonenaustreibungen erfolgt sind, als irrige anzusehen sind. Aber das steht als geschichtliche Thatsache fest: Jesus hat auf solche, die man für dämonisch hielt, so eingewirkt, daß sie für geheilt galten.

β. Die Verwertbarkeit der Berichte vom Standpunkt der Psychiatrie aus.

Es wäre von großem Wert, wenn die Berichte genügende Anhaltspunkte geben würden, daß auf die einzelnen Fälle eine sichere Diagnose zu stellen wäre. Auf dieser Grundlage würde nicht bloß die Vorstellung des dämonischen Besessenseins an sich, sondern auch die Heilthätigkeit Jesu bestimmt charakterisiert werden können. Es ist wohl zu verstehen, daß die vorliegenden Berichte der heutigen medizinischen, speziell psychiatrischen Wissenschaft die zur Stellung der Diagnose nötige Grundlage weder bieten wollen noch können. Eine Aetiologie ist nicht gegeben. Die Frage, ob die Erkrankung durch äußere Ursachen körperlicher oder psychischer Art oder durch Prädisposition allgemeiner oder persönlicher Natur herbeigeführt worden ist, fällt nicht in das Gebiet der neutestamentlichen Betrachtungsweise. Die Ursache wird einfach in dem δαιμόνιον gefunden, das von dem Menschen Besitz genommen hat. Dadurch sieht man sich der Aufgabe enthoben, nach weiteren Ursachen zu forschen. Jedenfalls findet sich nie der Versuch, den dämonischen Zustand aus besonderen Sünden abzuleiten. Die Anamnese ist eine sehr dürftige Nur in 3 Fällen ist wenigstens die Krankheitsdauer erwähnt: bei dem Gerasener besteht die Krankheit ἱκανὸς χρόνος (Luc. 8, 27) und tritt auf πολλοῖς χρόνοις (8, 29), beim mondsüchtigen Knaben besteht sie ἐκ παιδιόθεν (Marc. 9, 17. 18), bei der kontrakten Frau 18 Jahre (Luc. 13, 11). Die Schilderung des Krankheitszustands beschränkt sich auf die gerade hervortretenden oder sonst besonders auffälligen Erscheinungen. Der status praesens ist bald ausführlich gehalten, bald nur andeutungsweise gegeben. Durchgängig fehlt eine fortgesetzte Beobachtung des Kranken. Somit haben wir selbst im günstigsten Fall keine Garantie dafür, daß das gegebene Krankheitsbild alle Symptome der Krankheit in sich vereinigt. Ja es ist nicht zu verkennen, daß diese häufig in Nebenerscheinungen ge-

funden werden, welche für die Krankheit selbst nicht charakteristisch sind. Hieraus ergiebt sich, daß eine sichere Diagnose auf keinen einzigen Fall gestellt werden kann. Damit ist allerdings die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, mit einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit die geschilderten Zustände nach den modernen wissenschaftlichen Kategorieen zu bestimmen.

Wie für Stellung der Diagnose, so geben die Berichte auch für die Beurteilung der Heilthätigkeit Jesu keine sichere Grundlage. Da der Charakter der dämonischen Zustände diagnostisch nicht fixiert werden kann, so ist auch in Betreff der Heilung der Dämonischen nicht zu bestimmen, ob dieselbe wissenschaftlich erklärbar ist oder ob sie unter den Begriff des Wunders fällt. Ferner ist der Heilerfolg nicht völlig klargestellt: Jesus beseitigt wohl die augenblicklich hervortretenden Erscheinungen, in denen die Merkmale des Besessenseins erkannt werden; da aber eine weiter fortgesetzte Beobachtung der Geheilten nicht vorliegt, so ist ungewiß, ob der Heilerfolg ein andauernder war. Jedenfalls treten Rückfälle Dämonischer in den Kreis der Beobachtungen Jesu (Mtth. 12, 43—45).

γ. Die besonderen Merkmale dämonischen Besessenseins im Unterschied von anderen Krankheiten. Gemeinsam ist jedenfalls der Begriff der Krankheit. Die dämonischen Zustände sind Erscheinungen der νόσος καὶ μαλακία überhaupt (Mtth. 4, 23. 24). Luc. 4,40 bringt man zu Jesus ἀσθενοῦντας νόσοις ποικίλαις; er heilt sie; von etlichen dieser Kranken fahren hiebei Dämonen aus. Die Austreibung der δαιμόνια fällt daher unter den Gesichtspunkt des ἰᾶσθαι und θεραπεύειν (Luc. 6, 18; 8, 2. 21; Mtth. 12, 22; 15, 28). Die Heilung geschieht durch Bedrohung (ἐπιτιμᾶν) des δαιμόνιον und ist vollendet durch das ἐξέρχεσθαι desselben (Luc. 9, 42). Aber auch dem Fieber gegenüber wird ein ἐπιτιμᾶν angewandt (Luc. 4, 39).

Wenn nun aber der Volksglaube gewisse Krankheitszustände auf δαιμόνια zurückführt, so müssen dieselben in ihren Ursachen oder Erscheinungen etwas Besonderes haben. Matth. 15, 30 kommen viele Lahme, Blinde, Verkrümmte, Stumme und allerlei andere Kranke zu Jesu und bei keinem unter ihnen wird dämonisches Besessen-

sein konstatiert, ebensowenig beim Tauben (Marc. 7, 32), bei den 2 Blinden (Matth. 9, 27; 20, 30), beim Blinden von Bethsaida (Marc. 8, 22), beim Blinden von Jericho (Marc. 10, 46). Dagegen werden dieselben Leiden als dämonische Zustände angesehen beim Tauben (Matth. 9, 32), der zugleich stumm ist (Matth. 9, 33), beim Blinden und Tauben (Matth. 12, 22); es giebt ein δαιμόνιον κωφόν (Luc. 11, 14), ein πνεῦμα ἄλαλον (Marc. 9, 17), ein δαιμόνιον ἄλαλον καὶ κωφόν (Marc. 9, 25). Weitere Krankheitserscheinungen werden bei diesen Dämonischen nicht erwähnt.

In dieser Schwierigkeit kann das δαιμόνιον ἄλαλον καὶ κωφόν bei dem mondsüchtigen Knaben (Marc. 9, 14—29) Aufklärung geben. Die krampfartigen Anfälle desselben sind auf jenes δαιμόνιον zurückgeführt, das den Knaben packt und reißt. Jene Krämpfe sind in Wirklichkeit die Haupterscheinungen der Krankheit, die Störungen der Sprach- und Gehörsorgane nur untergeordnete, begleitende Momente des Anfalls. Matth. 17, 24—21 und Luc. 9, 37—43 erwähnen die letzteren nicht. „Der Knabe spricht und hört während des Krampfes natürlich nichts" (Lähr). Die unheimliche, von Krämpfen eingeleitete Funktionsstörung jener Organe erscheint bei Marcus als charakteristisches Merkmal des dämonischen Besessenseins. Daraus ergiebt sich, daß solche Krankheitserscheinungen, die etwas Unheimliches, etwas ganz Unerklärliches haben, für dämonisch gelten, weil sie nur als Wirkungen übernatürlicher, dem Betroffenen fremder Kräfte verstanden werden können (Lähr S. 7). Wir haben also auch bei den andern blinden und tauben Dämonischen ähnliche Zustände vorauszusetzen, die auf ein Besessensein gedeutet werden konnten. „Ein Stummer, der an einer bestimmten Form von Sprachstörung litt, namentlich wenn diese nach einem Schlaganfall eingetreten war, konnte wohl an eine böse Macht denken, die, trotzdem alle Einzelbewegungen des Mundes und der Zunge möglich waren, ihn am Aussprechen der gewohnten Worte hinderte oder gar ihm solche Worte unterschob, die er nicht sagen wollte und die demnach ein anderer durch seinen Mund auszusprechen schien" (Lähr 8). Dagegen jemand, der infolge von Taubheit stumm war (Marc. 7, 32—37), oder der von Ge-

burt an oder infolge eines Unfalls blind war, gab keine Veranlassung zur Annahme dämonischen Besessenseins. Daher wird auch die überwiegende Mehrzahl der Kranken, von denen die Synoptiker berichten, in keinerlei Beziehung zu den δαιμόνια gesetzt; denn sie zeigen natürliche, wohlbekannte, wenn auch oft grauenerregende Krankheitserscheinungen. Nur solche Krankheitszustände, welche rätselhafte, fremdartige Symptome aufweisen und den Kranken unter der Macht eines ihm fremden bösen Wesens stehend erscheinen lassen, werden als dämonisch empfunden und beurteilt. Diese Merkmale des Besessenseins werden aus den vorliegenden ausführlicheren Berichten sich genauer bestimmen lassen.

b. Die einzelnen Fälle.

α. Der Mensch mit dem unsaubern Geist in Capernaum. (Marc. 1, 23—28; Luc. 4, 31—37).

Am Sabbath geht Jesus in die Synagoge zu Capernaum und zeigt da eine ganz außerordentliche ἐξουσία der Rede, durch die sich alle betroffen fühlen. In der Synagoge war ein Mensch ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (Marc.), ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου (Luc.). Die Dämonischen waren also vom Gottesdienst, überhaupt vom freien Verkehr keineswegs ausgeschlossen. Während die pharisäisch gesinnten Juden sonst vor jeder Berührung mit unreinen Elementen zurückschreckten, lassen sie doch den mit einem unsaubern Geist Behafteten in die Synagoge. Es läßt sich daraus ersehen, daß das πνεῦμα ἀκάθαρτον als ein der Person fremdes Wesen betrachtet wird. Der Dämonische wird nicht als ἀκάθαρτος angesehen; er ist nicht Gegenstand der Verachtung und des Abscheus. Die furchtbare Konsequenz, die mittelalterlicher Aberglaube und kirchliche wie juristische Inquisition aus der Annahme des Besessenseins gezogen haben, ist jener Zeit fremd.

Der Dämonische wird in seiner Weise ergriffen von der überwältigenden Persönlichkeit Jesu. In einem plötzlichen Ausbruch von Angst schreit er auf: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς. Die Pluralform ἡμᾶς ist wohl nicht bloß rednerische Form, noch weniger Ausdruck von Größenwahn, sondern ist der Ausdruck eines dualen Bewußtseins (S. 498). Die Angst des Dämonischen ist begründet durch die

in ekstatischer Weise aufsteigende Erkenntnis: „Du bist der Heilige Gottes". Die Anerkennung der messianischen Würde Jesu ist auch sonst den Dämonischen eigentümlich (Marc. 3, 11; 5, 7; Luc. 4, 41). Vom Gesichtspunkt dämonischen Besessenseins aus liegt die Erklärung nahe, daß eben die δαιμόνια als übermenschliche, geistartige Wesen einen außerordentlichen Scharfblick besitzen (cf. act. 16, 17). Diese Auffassung liegt jedenfalls den evangelischen Berichten zu Grund. Die angstvolle Aufregung des Dämonischen wird darauf zurückgeführt, daß das πνεῦμα ἀκάθαρτον von dem Heiligen Gottes das Schlimmste befürchten muß; denn dessen Beruf ist es, die bösen Geister zu überwältigen. Darüber aber sollte der Dämonische, wenn das πνεῦμα als fremdes, peinigendes Wesen von ihm empfunden wird, sich freuen und Jesum als Retter begrüßen. Es ist daher auffallend, wenn er Jesum barsch von sich weist: „was hast Du mit mir zu schaffen". Immerhin wäre denkbar, daß hier das δαιμόνιον zwangsmäßig sich der Sprache des Besessenen bediente.

Suchen wir aber auf psychologischer Grundlage die Erklärung für die Thatsache, daß die Besessenen in erster Linie und mit besonderem Pathos Jesum als den Messias proklamieren, so müssen wir bedenken, welch' hohe Bedeutung die gespannten Messiaserwartungen jener Zeit für die Dämonischen insonderheit haben mußten. Diese fühlten sich als die Geplagtesten; etwas Unheimliches lag auf ihnen. Um so größere Macht gewann in ihnen der Messiasgedanke; er war in ruheloser Tendenz nach Realisierung. Das außerordentliche Auftreten Jesu, seine geistesmächtige Persönlichkeit löst die Spannung explosionsartig aus. Wie ein Lauffeuer geht die Kunde von Jesu von einem zum andern; „die unreinen Geister, wenn sie ihn erblickten, fielen vor ihm hin (προσέπιπτον, also beabsichtigte Annäherung) und riefen: Du bist Gottes Sohn" (Marc. 3, 11). Ihrer Begeisterung vermag Jesus kaum zu wehren (Marc. 3, 12). Wir sehen daraus:

1) Die bösen Geister d. h. die Besessenen fliehen nicht vor Jesu, sondern suchen ihn auf,
2) sie erschrecken nicht, sondern bringen ihm ihre Huldigung dar.

Der Besessene in Capernaum dagegen weist Jesum in angst-

voller Erregung grob zurück. Das ἐκπλήττεσθαι, das schreckhafte Schauern, unter dem die übrigen Zuhörer standen (Marc. 1, 22), hatte sich ihm mitgeteilt. Dazu kommt die Erregung, in die ihn die Verwirklichung der messianischen Hoffnung versetzt. Gemäß der augenblicklich vorherrschenden Stimmung nimmt die Erregung den Charakter angstvoller Befürchtungen an. Er schreit in entsetzlicher Angst. Jesus läßt sich dadurch nicht erschüttern. Mit überlegener Ruhe bedroht er den unsaubern Geist: „verstumme und gehe aus von ihm". Die heftigen Worte des Dämonischen erscheinen als von dem πνεῦμα ausgestoßen; sie haben etwas Uebermenschliches sowohl in ihrer furchtbaren Heftigkeit als in ihrem absonderlichen Inhalt. Das ἐπιτιμᾶν hat zunächst zur Folge einen krampfartigen Anfall, in welchem der unreine Geist den Besessenen verzerrt (Marc. 1, 26) und zu Boden wirft (Luc. 4, 35). Dann erst geht der Geist aus demselben.

Als Symptome des Besessenseins ergeben sich uns hier zwei Erscheinungen:

1) das unnatürliche Schreien, das vielleicht mit auffallender Veränderung der Stimme, mit gewaltsamer Verzerrung der Gesichtsmuskulatur, mit momentanen Sprachhemmungen verbunden ist,
2) der Anfall.

Beide Erscheinungen legen den Gedanken dämonischer Kräfte nahe, die den Menschen als Werkzeug ihrer unheimlichen Einfälle und Bosheiten gebrauchen.

Wenn wir eine Erklärung dieser Erscheinungen und des Krankheitszustands jenes Besessenen überhaupt suchen, so müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß eine sichere Diagnose nicht gestellt werden kann. Für das wissenschaftliche Verständnis des Krankheitsbildes kommt in Betracht:

1) das Auftreten ganzer Schaaren von Besessenen, die von den gleichen peinigenden Gefühlen (Innesein von δαιμόνια) und denselben gespannten Erwartungen (Erscheinen des Messias) umgetrieben sind. Dieser stereotype Zug erinnert an gewisse schwärmerische Bewegungen des Mittelalters (Kreuzzüge, Flagellanten), sowie auch an eigentümliche Erscheinungen

psychischer Epidemien in unsrer Zeit;

2) die starke Beeinflußbarkeit des Besessenen in Capernaum, der von dem allgemeinen Schauern derart erfaßt wird, daß selbst die religiöse Ekstase die Angstgefühle nicht aufzuheben vermag;

3) der Anfall, in den die gemütliche Spannung unter dem schreckhaften Eindruck des ἐπιτιμᾶν sich auslöst.

Diese Momente machen das Vorhandensein hysterischer Zustände zunächst beim Besessenen in Capernaum sehr wahrscheinlich. Symptome von entwickelter Geistesstörung lassen sich nicht aufweisen. Auf dem psychischen Gebiet finden sich nur die der Hysterie eigentümlichen Abnormitäten auf dem Gebiet der Gefühle und Stimmungen. Bezeichnend für diese ist auch das überraschende Auftauchen des messianischen Gedankens. Die leichte Empfänglichkeit des Hysterischen zeigt sich mit Vorliebe auf dem religiösen Gebiet. Die messianischen Proklamationen der Dämonischen sind aber Jesu im höchsten Grad lästig (Marc. 3, 12); er findet in ihnen nicht den Glauben, wegen dessen er Petrus selig spricht (Matth. 16, 17).

Mit dem Verstummen und dem Aufhören der Krämpfe ist das πνεῦμα ausgefahren. Luc. 4, 35 ist erwähnt, daß der Besessene bei seinem Hinstürzen keinen Schaden genommen hat. Dieser Umstand spricht wieder für Annahme hysterischer Zustände, bei denen selbst die bedenklichsten Unfälle nur ganz selten zu Verletzungen führen. Von einer Heilung des Besessenen erwähnen die Berichte nichts; doch gilt er jedenfalls als geheilt, nachdem der Geist ausgefahren ist bezw. die eigentümlichen Merkmale des Besessenseins aufgehoben sind. In der schnellen Wirkung des ἐπιτιμᾶν findet das Volk den Beweis, daß Jesus den unsaubern Geistern zu gebieten vermag. Ueber eine völlige Heilung des Besessenen kann den Berichten nichts entnommen werden.

3. Der gerasenische Besessene (Marc. 5, 1—20; Luc. 8, 26—39; Matth. 8, 26—34).

Hier liegen mehrfache Differenzen in den Berichten vor, die Strauß in Verbindung mit offenbar legendarischen Zügen veranlassen, den geschichtlichen Wert zu bestreiten. Während bei

Marc. und Luc. nur von einem Besessenen die Rede ist, sind es bei Matth. zwei; Matth. weiß nichts von der Legion der Dämonien; ferner ist die Art und Weise, wie der bezw. die Gerasener mit Jesu in Berührung treten, verschieden dargestellt. Diese Differenzen berechtigen jedoch nicht dazu, den geschichtlichen Kern der Berichte in Frage zu stellen. Mit dem Charakter der mündlichen Ueberlieferung ergiebt sich die Möglichkeit, daß das Ereignis im gerasenischen Land variierende Darstellung gewinnt und daß die Phantasie, vielleicht unbewußt, der Ausdeutung und Ausschmückung desselben dient. „Nirgends in der ganzen Litteratur, wenn es sich nicht um die Evangelien handelte, würde es jemand eingefallen sein, um solcher untergeordneten Abweichungen bei den verschiedenen Berichterstattern willen den Vorfall selber für ungeschichtlich zu erklären (Nippold 15).

Wir nehmen auf Grund von Marcus und Lucas an, daß es sich hier nur um einen Dämonischen handelt. Dieser wird weit deutlicher und eingehender geschildert als der Besessene von Capernaum. Er hälts unter den Menschen nicht aus, sein Haus ist ihm zu eng (Luc.), menschenscheu streift er draußen umher, seine Lieblingsplätze sind die Grabeshöhlen im Kalkgebirge. Daß aus dem letzteren Umstand auf Melancholie (Holtzmann) zu schließen wäre, ist eine Uebertragung moderner Gefühle auf ganz andersartige Vorstellungen von den Gräbern. Diese waren dem umherschweifenden Dämonischen der gegebene Unterschlupf und verliehen demselben in den Augen des Volkes einen besonders unheimlichen Charakter. Dieses brachte den Aufenthalt des Dämonischen in den Gräbern wohl mit dem Ursprung der Dämonien in Verbindung; diese sind (Josephus Bell. VII 6, 3) πονηρῶν ἀνθρώπων πνεύματα. Das δαιμόνιον hat als πνεῦμα ἀκάθαρτον in den Gräbern die ihm zusagende Stätte gefunden und äußert seinen Hohn auf alles, was für die Juden zur Idee der Reinheit gehört (cf. S. 496) noch durch schamlose Nacktheit (Luc. 8, 27).

Die dämonische Besessenheit tritt hervor in heftigen Erregungszuständen. Der Dämonische brüllt laut draußen (Marc. 5, 5), wütet gegen sich selbst (Marc. 5, 5), fällt die Vorübergehenden an (Matth. 8, 28), ist also ein gefährlicher Mensch

(χαλεπὸς λίαν Matth.). Deshalb fesselt man ihn an Händen und Füßen (Marc. und Luc.), aber er zerreißt und zerbricht alle Fesseln, wild schlägt er um sich und niemand vermag ihn zu bändigen.

Von weitem sieht der Dämonische Jesum. Er läuft her (Marc. 5, 6) und fällt vor Jesu nieder (Marc. 5, 6, Luc. 8, 28) mit einem Aufschrei (Luc.). Ihn zieht ein unerklärbarer innerer Drang zu Jesu hin (cf. Marc. 3, 11), während er sonst menschenscheu ausweicht oder in vermeintlicher Notwehr, von Verfolgungsideen gereizt, sich an den Herannahenden vergreift. In demselben Augenblick aber ruft es angstvoll in ihm: „Was willst du von mir, Jesu, du Sohn des Höchsten! Ich bitte dich, quäle mich nicht (Marc. und Luc.) πρὸ καιροῦ (Matth.)". Der unsaubere Geist ahnt nach der Auffassung der Berichterstatter alsbald seine bedrohliche Lage, indem ihm vermöge seines übermenschlichen Wissens die messianische Stellung Jesu zum Bewußtsein kommt. Das psychologische Verständnis jener dämonischen Stimme läßt sich am ehesten gewinnen unter der Voraussetzung hysterischer Zustände. Die augenblickliche Begeisterung des Besessenen, der Jesu Namen kennt (Marc. 5, 7; Luc. 8, 28) und die messianische Erwartung in ihm verwirklicht sieht, schlägt mit der dem Hysterischen eigenen Sprunghaftigkeit der Stimmung in die den Besessenen sonst beherrschenden Angstgefühle und Verfolgungsideen über; der eben noch froh begrüßte Befreier wird jetzt als Peiniger gefürchtet. Wenn der Besessene dabei nicht wie sonst wild aggressiv wird, so kann dies nur dem überwältigenden Eindruck der Persönlichkeit Jesu zugeschrieben werden. Derartige persönliche Einwirkungen sind nur bei hysterischen Kranken zu verstehen. Jener Besessene scheint an der Grenze des hysterischen Irreseins zu stehen. Die Verfolgungsideen nähern sich dem Verfolgungswahn in der Paranoia, die Erregungszustände der maniakalischen Tobsucht.

Jesus fragt den Dämonischen, wie er heiße. Dieser identifiziert sich mit den Dämonien, von denen er sich beherrscht fühlt: „λεγιών (Marc. 5, 9; Luc. 8, 30), denn wir sind viele". Lucas hat die Pluralität der Dämonen schon im Anfang seines Berichts (v. 27) angedeutet, dagegen bei Marcus tritt dieser Gedanke erst jetzt auf. Verständlich wird diese Mehrzahl durch die Erwägung,

daß die verschiedenen Formen und Komplikationen der Krankheitserscheinungen (insbesondere bei hysterischen Funktionsstörungen), sodann die scheinbar übernatürlichen Kräfte des Besessenen, die als Wirkungen massenhafter, konzentrierter Gewalten erscheinen, jene Erklärung nahelegten. Daß in diesen Symptomen und Wirkungen ein Zusammenhang, gleichsam ein militärisch gegliederter Organismus besteht, findet in dem Namen λεγιών seinen Ausdruck.

Jesus bedroht die unsauberen Geister. Wann er das gethan hat, ist aus Marcus und Lucas nicht ersichtlich; bei Matthäus wird das ἐπιτιμᾶν gar nicht erwähnt. Die δαιμόνια bitten Jesum, er möge sie nicht ἐκ τῆς χώρας (Marc. 5, 10), nicht εἰς τὴν ἄβυσσον (Luc. 8, 31) schicken. Erscheinen sie nach Marcus als Geister, die mit der Gegend (vielleicht durch die Gräber, aus denen sie stammen) verwachsen sind, so fürchten sie bei Lucas nur die Höllenqualen im tartarus. Diesen werden sie zwar nicht entgehen, aber sie möchten nicht πρὸ καιροῦ dahin kommen (Matth.). Wenn sie doch einmal aus dem Menschen weichen sollen, dann möchten sie noch am liebsten in die Schweine fahren. Jesus erlaubt ihnen das, die Schweine aber springen entsetzt in den Abgrund, ertrinken im See und die δαιμόνια sind unschädlich gemacht. Diese Episode zeigt deutlich legendäre Ausschmückung. Bei dieser Ausmalung scheint jüdischer Spott beteiligt gewesen zu sein (Ewald).

Eigentümlich ist im Bericht von dem Gerasener das stete Schwanken in den persönlichen Beziehungen zwischen den δαιμόνια und dem Dämonischen. Bald redet der letztere im Namen der δαιμόνια, bald reden diese selbst. Dies erklärt sich daraus, daß für den Beobachter wie für den Kranken der Unterschied zwischen persönlichem Charakter und dämonischer Bestimmtheit ein fließender ist.

Entsetzt fliehen die Hirten in die Stadt. Wie sie zurückkommen, finden sie den Dämonischen bekleidet und vernünftig (Mark. und Luk.), er war geheilt (ἐσώθη).

Als Merkmale dämonischen Besessenseins erscheinen bei dem gerasenischen Besessenen folgende Züge:

1) Die auffallende Schamlosigkeit (Nacktheit) und

die greuliche Verunreinigung (Aufenthalt in den Gräbern); hieraus wird auf πνεύματα ἀκάθαρτα geschlossen. Umgekehrt ist das Bekleidetsein ein Anzeichen der Heilung;

2) die tobsüchtige Erregung, die in ruhelosem Umherstreifen, in wildem Brüllen, in gewaltthätigen Handlungen sich ausdrückt; die letzteren sind um so unheimlicher, als sie sich auch gegen die eigene Person richten. In diese unbegreiflichen Erregungszustände, die mit seinem sonstigen Charakter im Widerspruch stehen, scheint ihn ein δαιμόνιον hineinzureißen (Luc. 8, 29);

3) die außerordentliche Kraft, mit der er die Fesseln zerbricht und den Bändigungsversuchen Widerstand leistet. Diese Kraft scheint übernatürlicher Art zu sein.

γ. Der mondsüchtige Knabe (Mark. 9, 14—29; Matth. 17, 14—21; Luk. 9, 37—43).

Zunächst sind die Differenzen zwischen den einzelnen Berichten zu erwähnen. Bei Matth. fehlt die Bezeichnung der Krankheit als einer dämonischen, doch liegt diese Auffassung zu grund (Matth. 17, 18), außerdem fehlt die Erwähnung des mit der Dämonenaustreibung verbundenen Anfalls. Bei Luk. (9, 38) ist es der einzige Sohn; außerdem werden hier die äußeren Umstände, insbesondere das Gespräch mit dem Vater, übergangen. In der Schilderung der Krankheitserscheinungen aber stimmen die Berichte sämtlich überein; am deutlichsten sind sie bei Markus gezeichnet.

Hier liegt ein besonders hartnäckiger, komplizierter Fall dämonischen Besessenseins vor, gegen den die Jünger sich als machtlos erwiesen hatten (Marc. 9, 18; Luc. 9, 40; Mtth. 17, 16). Die Krankheit charakterisiert der Vater dahin, daß der Knabe σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει (Matth. 17, 15), bei Marcus wird die dämonische Art der Krankheit auf ein πνεῦμα ἄλαλον zurückgeführt. In periodischer Wiederkehr packt der Geist den Knaben (Marc. und Luc.), daß er aufschreit (Luc.); der Geist verzerrt ihn, daß er mit dem Munde schäumt (Marc. und Luc.) und mit den Zähnen knirscht (Marc.), er zerschlägt ihn (Luc.), daß der Knabe wie tot daliegt (Marc.) Bei diesen Anfällen kommt er bisweilen in die

größte Gefahr; oft fällt er ins Feuer oder ins Wasser (Matth. und Marc.), vom Geist in mörderischer Absicht hineingeworfen (Marc.).

Auf Befragen giebt der Vater an, daß die Anfälle ἐκ παιδιόθεν vorhanden seien. Eine nach der Krankheitsdauer gehende Frage hat Jesus sonst nicht gestellt. Es wäre nicht undenkbar, daß Jesus in seiner reichen Erfahrung auf die Bedeutung dieses Punktes für die Beurteilung des einzelnen Falles geführt worden wäre.

Der Knabe wird zu Jesu gebracht. Schon unterwegs bekommt er einen Anfall (Luc.). So ist Jesus vor eine schwere Aufgabe gestellt; der Knabe steht noch unter den Nachwirkungen des eben erlittenen Anfalls. Um so mehr appelliert Jesus an den Glauben des Vaters (Marc.). Sodann schilt er den unsaubern Geist (Matth., Marc., Luc.): „du stummer und sprachloser (Marc.) Geist" mit dem Beifügen: „ziehe nicht mehr ein in ihn". Dieser letztere Zug weist darauf hin, daß Jesus den periodischen Charakter jener Krankheit kennt und nicht bloß die augenblicklich hervortretenden Erscheinungen beseitigen, sondern einer Wiederkehr vorbeugen will. Das hat er beim Dämonischen in Capernaum und beim Gerasener nicht gethan.

In dem Augenblick, da Jesus das πνεῦμα bedroht, tritt ein erneuter Anfall auf, wieder mit starkem Aufschrei und großer Verzerrung (Marc.), wie tot lag der Knabe da (Marc.). Jesus aber faßt ihn bei der Hand, richtet ihn auf (Marc.) und der Knabe ist geheilt (Luc.) von der Stunde an (Matth.).

Als Merkmal dämonischen Besessenseins erscheint beim mondsüchtigen Knaben der Anfall (S. 510). D e r A n f a l l i s t e n t w e d e r e i n e p i l e p t i s c h e r o d e r e i n h y s t e r i s c h e r. Bei aller Aehnlichkeit der äußeren Erscheinungen unterscheiden sich der epileptische und hysterische Anfall von einander in wichtigen Punkten. Das Bewußtsein ist beim epileptischen Anfall völlig aufgehoben, beim hysterischen dagegen nur vermindert; auch während des scheinbar bewußtlosen Zustandes ist der Hysterische noch psychischen Einwirkungen zugänglich. Dem epileptischen Anfall folgt ein tiefer Schlaf, während der Hysterische nach Verlauf des Anfalls die Augen öffnet und höchstens sich müd fühlt oder Funktions-

störungen empfindet. Die Beurteilung der Heilthätigkeit Jesu hängt daher wesentlich von der Beantwortung der Frage ab, ob der Knabe epileptisch oder hysterisch war; im ersteren Fall ist die Einwirkung auf den wie tot daliegenden Knaben etwas Wunderbares, im andern Fall durch Suggestion erklärbar.

Für Epilepsie könnte geltend gemacht werden:

1) daß die Anfälle eine gewisse periodische Regelmäßigkeit zu haben scheinen, indem sie mit dem Mondwechsel in Beziehung gebracht werden;
2) daß der Knabe beim Anfall wiederholt in ernste Gefahr kommt und wohl, insbesondere wenn er ins Feuer fiel, auch schon Verletzungen davongetragen hat.

Für Hysterie dagegen sprechen die zu jener Zeit offenbar häufig vorkommenden hysterischen Zustände, die schon bei prädisponierten Kindern mittelst der Nachahmung zu voll entwickelten Anfällen führen können. Die plötzliche Rückkehr des Bewußtseins und der Bewegungsfähigkeit dagegen könnte nur dann für Hysterie geltend gemacht werden, wenn a priori ein Wunder abgelehnt werden wollte.

Die Frage, ob bei dem mondsüchtigen Knaben epileptische oder hysterische Zustände vorliegen, muß unter diesen Umständen offen gelassen werden.

Für Annahme geistiger Störungen, etwa in Form von idiotischer Stumpfheit (Nippold 19), oder stumpfsinniger Taubheit und Stummheit (Hafner 10) ist kein ausreichender Grund vorhanden. Noch weniger können derartige psychische Erscheinungen im vorliegenden Fall zum Symptom des dämonischen Besessenseins gemacht werden. Das Eigentümliche desselben ist vielmehr der Anfall. Nicht in einem andauernden psychischen Krankheitszustand, sondern in dem einzelnen Anfall liegt die aktive Bethätigung des δαιμόνιον; der dämonische Zustand ist nach seinen äußeren Erscheinungen ein periodischer und tritt ein, wenn das πνεῦμα ἄλαλον den Knaben packt und reißt. Das Stumm- und Taubsein ist nur eine Nebenerscheinung des Anfalls (Lähr) und giebt dem πνεῦμα das Attribut ἄλαλον καὶ κωφόν (vergl. S. 507). Dafür, daß keine dauernden organischen Störungen der Sprache und des Ge-

hörs vorliegen, macht Lähr mit Recht geltend, daß bei Konstatierung der Heilung nichts davon gesagt ist, daß der Knabe nun hört und spricht. Dies versteht sich für die Leute von selbst, nachdem der Anfall in seinen Wirkungen aufgehoben ist.

Nach einer andern Seite hin verwertet der um die Epileptiker verdiente von Bodelschwingh den Bericht von dem mondsüchtigen Knaben. In seinem „Ratgeber für Epileptische" (S. 2) sagt er: „Wir haben kein Anrecht, aus diesem einzigen Beispiel in allen Fällen die Epilepsie auf eine direkte Einwirkung des Satans zurückzuführen. — Daß es solche dämonische Antastungen des Leibes giebt, steht auf Grund der heiligen Schrift fest". Wird hier auch einer Verallgemeinerung gewehrt, so wird doch positiv behauptet, daß es immerhin Fälle von Epilepsie gebe, die direkt vom Satan gewirkt, also dämonische seien. Die Kennzeichen des dämonischen Charakters der Epilepsie liegen für Bodelschwingh jedenfalls in Erscheinungen religiöser und sittlicher Art, mögen dieselben nun ätiologisch („die Epilepsie kann wie viele andere Leiden eine direkte Folge sündhaften Lebens sein und ist es wirklich in sehr vielen Fällen" ibid. S. 5) oder symptomatologisch betrachtet werden. Diese Verwertung des Berichts vom mondsüchtigen Knaben ruht auf der unzutreffenden Voraussetzung, als ob die Dämonischen des Neuen Testaments in den Ursachen oder Erscheinungen des Besessenseins sittliche Verirrungen und religiöse Entartung aufweisen würden. Der mondsüchtige Knabe ist ἐκ παιδιόθεν dämonisch und das religiöse Leben der Dämonischen erfährt eher eine Steigerung als eine Beeinträchtigung (Marc. 1, 24; 3, 11; 5, 7). Während Jesus andern Kranken ernst ins Gewissen redet (Joh. 5, 14) oder die Vergebung ihrer Sünden ankündigt (Matth. 9, 2), thut er dies bei Dämonischen nie.

5. Die Tochter des kananäischen Weibes (Marc. 7, 24—30; Matth. 15, 21—28).

Das Mädchen δαιμονίζεται κακῶς (Matth .15, 22). κακῶς ist an sich nicht zu deuten im Sinn von „bösartig" (Weizsäcker); denn der mondsüchtige Knabe, der auch κακῶς πάσχει (Matth. 17, 15) zeigt keinerlei Züge von Bösartigkeit. Vielmehr ist durch κακῶς ausgedrückt, daß der dämonische Zustand ein besonders be-

schwerlicher und gefährlicher ist. Dabei ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß das Mädchen nicht auch bösartig sein könnte. Es hat ein πνεῦμα ἀκάθαρτον (Marc. 7, 25). Die Mutter sucht Jesum auf; dieser sagt ihr die Erfüllung ihrer Bitte zu (Matth.), ja sie ist in diesem Augenblick schon erfüllt (Marc.): das δαιμόνιον ist gewichen. Die heimkehrende Mutter findet die Tochter denn auch in einem eigentümlichen Zustand, der die Versicherung Jesu bestätigt: „sie liegt auf dem Bett und das δαιμόνιον ist entwichen" (Marc. 7, 30). „Die Tochter ward geheilt von dieser Stunde an" (Matth. 15, 28).

Ueber die Krankheitserscheinungen bei dem besessenen Mädchen können nur Vermutungen aufgestellt werden. Den Ausgangspunkt für dieselben bildet das ruhige Verhalten, das als Zeichen der Genesung aufgefaßt wird. Hienach war das Mädchen zuvor ruhelos, aufgeregt und zwar in höchst lästiger und auffallender Weise (κακῶς). In derartigen Zuständen wird der dämonische Charakter zu finden sein (cf. S. 515). Auf die von Hafner (S. 10) beliebte Ausmalung, als ob „widerwärtige Aeußerungen und Unternehmungen von Erotomanie" vorlägen, können wir verzichten.

Die Heilung des Mädchens ist telepathisch gedacht. Da die näheren Umstände der Heilung unbekannt sind und die eingetretene Beruhigung erst nachträglich konstatiert wird, so läßt sich ein sicheres Urteil über die Art des Heilprozesses und über seinen Zusammenhang mit dem Worte Jesu nicht gewinnen.

ε. Die kontrakte Frau (Luk. 13, 11—17).

Die Frau ist seit 18 Jahren gekrümmt, so daß sie sich nicht mehr vollständig aufrichten kann. Diesen Zustand hat ein πνεῦμα ἀσθενείας herbeigeführt. Wegen der üblen Nebenbedeutung wird dieses wohl nicht als ἀκάθαρτον bezeichnet; es liegt aber trotzdem der Begriff des δαιμόνιον zu grund; denn der Satan hat sie durch dieses πνεῦμα gebunden (13, 16). Die Meinung Piepers (69), daß erst Jesus das Leiden auf dämonische Verursachung zurückführe, läßt sich bei der specifischen Bedeutung des synoptischen πνεῦμα, sofern es mit Krankheitszuständen in Beziehung gesetzt ist, nicht halten (cf. S. 496).

Wie es δαιμόνια giebt, die in unbegreiflicher Weise die Sinnes-

organe in ihren Funktionen stören und hemmen (cf. S. 507), so werden auch gewisse Lähmungen und Kontrakturen der Muskeln von Dämonien abgeleitet. Wie nicht alle Blinde, Stumme und Taube, so sind auch nicht alle Lahme und Verkrümmte dämonisch. Soweit diese Zustände als natürliche Gebrechen erscheinen, bedürfen sie dieser Erklärung nicht; finden sich aber in ihren Erscheinungen ungewöhnliche Symptome, die weder aus dem Charakter des Kranken noch aus dem Wesen der Krankheit zu begreifen sind, so liegt dämonische Einwirkung vor. Die verkrümmte Frau gehört in dieselbe Gruppe wie die dämonisch Blinden, Stummen und Tauben; ihnen allen ist gemeinsam das eigentümliche Auftreten von Störungen auf dem Gebiet der Muskel- und Nerventhätigkeit. Wahrscheinlich sind nur die auffallendsten Erscheinungen erwähnt, andere koordinierende mögen den unheimlichen Eindruck und das beängstigende Gefühl verschärft haben. Alle diese Erscheinungen lassen sich am ehesten auf Hysterie zurückführen, welcher derartige Funktionsstörungen eigentümlich sind.

Die Heilung des Weibes geschieht nicht mit der üblichen Bedrohung, sondern in der schonenden Weise: „sei los von deiner Krankheit“. Die Symptome dämonischen Besessenseins konnten für den Augenblick zurückgetreten sein; sie scheinen überhaupt bei jenem Weib in besonders milden Formen vorzuliegen.

7. Die Geisterbeschwörung in Ephesus (act. 19, 13 bis 16).

Das völlige Schweigen Pauli und seine ganz andersartige Vorstellung der δαιμόνια (cf. S. 500) legt es nahe, in dem vorliegenden Bericht eine sagenhafte Uebertragung der synoptischen Dämonenaustreibungen in das Missionsgebiet des Apostels zu finden. Doch hätte auch in diesem Falle der Bericht geschichtlichen Wert; denn er wirft jedenfalls ein Licht auf die Vorstellung des dämonischen Besessenseins, wie sie zu jener Zeit wirklich bestand.

Die Söhne des Hohenpriesters Sceuas bedienen sich bei ihren Exorcismen des Namens Jesu. Auch in den Evangelien wird dieser als besonders wirksame Beschwörungsformel von solchen angewandt, die nicht Jesu Jünger sind (Marc. 9, 38; Mtth. 7, 22). Damit ist der außerordentliche Erfolg der Dämonenaustreibungen

Jesu, die Autorität, die schon sein bloßer Name bei den Dämonischen hat, bestätigt. In Ephesus ist die exorcistische Formel, die den Namen Jesu einschließt, offenbar erst in Nachahmung der Paulus zugeschriebenen Dämonenaustreibungen aufgekommen, ohne nähere Kenntnis von Jesu selbst. Denn jene Formel lautet: „ich beschwöre dich bei dem Jesus, den Paulus verkündet". Es war für die Exorcisten nicht ausgeschlossen, daß Paulus selbst über eine hervorragende Macht gegenüber den bösen Geistern verfüge. Der Aberglaube hatte sich bereits der Schweiß- und Handtücher des Apostels bemächtigt und mit ihrer Hilfe die bösen Geister zum Weichen gebracht (19, 12). Um daher sicher zu gehen und mit doppelter Wucht auf die Geister einzuwirken, verbinden die Söhne des Sceuas den Namen Jesus mit dem des Paulus.

Das sollte ihnen aber einmal übel bekommen. Der böse Geist, den sie mit dieser Formel beschworen, antwortet: „Den Jesus kenne ich und von Paulus weiß ich. Aber wer seid ihr?" Wild stürzt sich der Besessene auf seine Beschwörer und schlägt sie, daß sie nackt und verwundet fliehen müssen. Der heftige Zornesausbruch läßt noch nicht auf Geisteskrankheit schließen. Er läßt sich psychologisch wohl begreifen. Der Besessene, der in der Sphäre der christlichen Gedanken steht, durchschaut das Geschäftsmäßige der Beschwörung und wird dadurch aufs äußerste gereizt. Im Sinn des Berichts ist jedenfalls die tobsüchtige Erregung an sich ein Symptom des Besessenseins. Doch tritt diese erst auf die Beschwörung hin ein. Die Analogie des Geraseners legt die Vermutung nahe, daß das πνεῦμα πονηρόν vorher schon in anderen Erscheinungen sich geäußert hat. Auch in diesem Fall könnte Hysterie vorliegen. Die heftigen Gefühlsausbrüche sind dem Hysterischen eigen. Die Wirkungslosigkeit der Beschwörung erklärt sich daraus, daß die Beschwörer als Betrüger durchschaut sind und daher nicht über die geringste Autorität verfügen.

Exegetisches Ergebnis.

1) Das Merkmal dämonischen Besessenseins ist das unerklärliche, gewaltsame Auftreten momentaner, periodischer oder andauernder Beeinflussungen des physischen oder psy-

chischen Lebens, wobei der Betroffene einer fremden, unheimlichen Macht preisgegeben zu sein scheint.

2) Erscheinungen des dämonischen Zustandes sind: tobsüchtige Erregung mit Schreien und Gewaltthätigkeiten (S. 510. 515. 519. 521), übernatürliche Kräfte (S. 499. 515), absonderliche Gewohnheiten (S. 498), unbegreifliche Schamlosigkeit (514), krampfartige Anfälle (510. 516), auffallende Funktionsstörungen (507. 520).

3) Entwickelte Geisteskrankheit läßt sich bei keinem einzigen der Besessenen konstatieren. Eine Identität von Dämonismus und Geisteskrankheit (Hafner 10) ist entschieden abzuweisen. Die eigentümlichen psychischen Erscheinungen ließen sich wohl begreifen bei hysterischen Zuständen, auch die Anfälle und Funktionsstörungen könnten darauf zurückgeführt werden.

4) Die Dämonischen sind nicht behaftet mit Merkmalen besonderer Sündhaftigkeit. Weder die Ursache des dämonischen Zustands noch dieser selbst wird unter jenen Gesichtspunkt gestellt. Die Dämonischen erscheinen als Kranke, an die der gewöhnliche sittliche Maßstab angelegt wird.

5. Jesus teilt die volkstümliche Vorstellung. Er giebt keine eigene Theorie, modifiziert aber auch nicht den Volksglauben.

II. Wertung der neutestamentlichen Vorstellung des Besessenseins.

1. Ihr Recht in der Psychiatrie.

a. Das Irresein unter dem Gesichtspunkt des Besessenseins.

Auf neutestamentlicher Grundlage, aber in spekulativer Weiterbildung will Hafner eine Theorie der Geisteskrankheit unter dem Gesichtspunkt des Dämonismus geben. Er geht aus von dem Gedanken einer „Oekonomie des Bösen" oder einer „negativen Welt". In dreifacher Weise wird die Einwirkung dieser negativen Welt erfahren, nämlich als Störung des leiblichen, des seelischen und des geistigen oder persönlichen Lebens. Diese Störungen sind verursacht durch entsprechende negative Potenzen. Es giebt

1) leiblich negative Potenzen, welche die körperlichen Krankheitszustände bewirken: Gifte u. s. w.;
2) seelisch negative Potenzen, die eine Erkrankung in der Sphäre des Vorstellens, Fühlens und Denkens d. h. Seelenstörung herbeiführen: Dämonien;
3) geistig oder persönlich negative Potenzen, die das geistige Leben, den persönlichen Charakter zerstören: der Satan und seine Engel.

Die Seelenstörung ist also durchweg von Dämonien verursacht. „Die Identität von Dämonismus und Geisteskrankheit ist mit aller Entschiedenheit festzuhalten" (S. 10). „Die Dämonien sind seelisch organisierte Wesen, erhaben über die nur leiblich organisierten Wesen, aber nicht erhaben bis zur Persönlichkeit." „Im bösen Makrokosmus haben sie die Stellung, die dem Tierleben in unserer Welt entspricht." „Daher auch die Neigung in der Psychose, dem Triebhaften, dem Tierischen sich zu nähern" (S. 22). Das Entstehen seelischer Erkrankung ist auf dreifache Weise zu denken (S. 23):
1) durch Störungen des Leibeslebens, die bei dem Zusammenhang mit der seelischen Lebenssphäre dem bösen seelischen Einfluß Zugang verstatten;
2) durch Erschlaffung und Erkrankung des geistlichen, moralischen Lebens; dadurch kommt auch das seelische Leben zu schaden;
3) durch Vererbung oder durch spätere unheilvolle Einwirkungen, die die Widerstandskraft aufheben.

Gegen diese Theorie ist schon vom Standpunkt des Neuen Testaments aus einzuwenden,
1) daß die neutestamentliche Vorstellung des Besessenseins sich mit dem modernen Begriff der Seelenstörung nicht deckt (vergl. S. 522);
2) daß die δαιμόνια nicht als bloß „seelisch organisierte" Wesen gedacht sind, sondern als πνεύματα einen eminent persönlichen Charakter haben (vgl. S. 496) und Organe des Satans sind (vergl. S. 496).

Ist aber die Identifizierung von Geisteskrankheit und Dämonismus und die Charakterisierung der Dämonien selbst unzutreffend, so ist damit der Theorie Hafner die neutestamentliche Grundlage entzogen.

Für die wissenschaftliche Erklärung der Seelenstörungen hat die Theorie nicht den geringsten Wert. Sie postuliert leichthin „seelische Bakterien" (Lähr 15) auf einem Gebiet, in dem nur die induktive Wissenschaft zu arbeiten berufen ist. Sie stellt sich dar als phantastischen Versuch, die (für diesen Zweck zugerichteten) neutestamentlichen Vorstellungen in das Gewand moderner wissenschaftlicher Begriffe zu kleiden, als „ontologische Spielerei" (Sommer, Centralblatt 1893 S. 207), die einer Widerlegung nicht bedarf. Ihre Konsequenzen führen mit logischer Notwendigkeit zum Exorcismus, obgleich Hafner im Gegensatz zu diesem das „Wunder der Liebe" (S. 32) unter Verzicht auf das „Wunder der Macht" empfiehlt.

Während Hafner jegliche Seelenstörung für dämonisch erklärt, suchen Andere die Symptome des Besessenseins in gewissen auffallenden Erscheinungen zu konstatieren. „Bei unseren Irren legen zahlreiche Erscheinungen den Gedanken an Einwirkung feindlicher, insonderheit unreiner Geister nahe; bei Maniakalischen: überraschende, fast übernatürliche Kraftäußerung, Empfindungslosigkeit gegen Schmerz, geschlechtliche Ausschreitungen in Wort und That, welche mit der physischen und moralischen Beschaffenheit der Personen in unlösbarem Widerspruch stehen; bei Melancholischen und Stuporösen: völlige Abgeschlossenheit gegen sinnliche und geistige Genüsse; bei Hysterischen: systematische Schädigung des Leibes, Sprachlosigkeiten und alle undenkbaren Wunderlichkeiten" (Fliedner siehe Centralblatt 1893 S. 398). Daß derartige Erscheinungen auf den Laien einen unheimlichen Eindruck machen und den Gedanken an eine Wirkung böser Mächte nahelegen, ist wohl zu begreifen; aus denselben Gründen wurden zur Zeit Jesu gewisse Kranke für dämonisch gehalten. Diese Erklärung aber hat ihr Recht verloren, seit die psychiatrische Erfahrung und Wissenschaft jene Erscheinungen als natürliche Aeußerungen des krankhaften Gesamtzustandes konstatiert hat. Es ist bei der Bedeutung Fliedners unbegreiflich, wenn er jene subjektiven Eindrücke als adäquate Erkenntnis der Erscheinungen gelten läßt: „Manche Kranke sind Besessene" (ibid.).

Es ist hier nicht die Stelle, jene Erscheinungen, die den Ge-

danken dämonischer Einwirkung nahelegen, vom psychiatrischen Standpunkt aus zu beleuchten. Nur nach der ethischen Seite bedarf diese Auffassung einer Erläuterung. Aus der Thatsache, daß gewisse Worte und Handlungen des Kranken mit seinem sonstigen moralischen Charakter in unlösbarem Widerspruch stehen, wird auf ein Besessensein von unreinen Geistern geschlossen. Diese Deutung geht von der unzutreffenden Voraussetzung aus, daß das Seelenleben eine einheitliche moralische Beschaffenheit aufzuweisen hätte. Dies ist schon bei den seelisch gesunden Menschen nicht der Fall; im Gegenteil: je höher der sittliche Ernst ist, um so mehr kommt der Widerstreit der triebartigen und der sittlichen Motive zum Bewußtsein. Vom psychologischen wie vom ethischen Standpunkt aus ist es ebenso verkehrt als bedenklich, wenn die Aeußerungen eines bösen Willens, einer verderbten Phantasie und einer verkehrten Gefühlsrichtung auf Beeinflussungen durch fremde Mächte zurückgeführt werden. Damit wird das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und mit demseben auch die Willenskraft aufgehoben. Diese ist in gewissen Zuständen der Seelenstörung allerdings sehr beeinträchtigt, ja völlig aufgehoben, aber nicht durch dämonische Mächte, sondern im Zusammenhang mit den erlittenen psychischen Schädigungen und Störungen. Die sittlichen Antriebe, soweit sie etwa noch vorhanden sind, zeigen sich machtlos gegenüber den krankhaft gesteigerten entgegenstehenden Vorstellungen, Gefühlen und Trieben. Diese entstammen der im normalen Zustand durch den sittlichen Willen niedergehaltenen Unterströmung des Seelenlebens und erscheinen dem sonstigen Charakter der Persönlichkeit um so fremder, je mehr dieselbe sittlich bestimmt und gehoben war. Wo beim Kranken noch ein Rest sittlichen Willens vorhanden ist, wird der Gedanke des Besessenseins denselben lähmen; wenn der Kranke dagegen in den ihm selbst befremdlichen sittlichen Verkehrtheiten Aeußerungen des eigenen Seelenlebens erkennt — was eine gewisse Krankheitseinsicht voraussetzt — so kann er mit der noch erhaltenen Willenskraft den sittlichen Zerfall aufhalten.

Auch die psychiatrische Behandlung kann viel wirken, wenn sie den Hebel an dieser Stelle einsetzt. Der psychiatrischen Praxis fehlt es nicht an dahingehendem sittlichen Ernst und päda-

gogischen Bemühen, wenngleich sie zu bestimmen hat, wo das sittliche Bewußtsein und damit auch die Möglichkeit sittlicher Einwirkung aufhört. Werden dagegen in jenen Verkehrtheiten die Aeußerungen böser Geister gefunden, so hat die sittliche Einwirkung logischer Weise von vornherein keine Stätte mehr, sondern an ihre Stelle tritt der Exorcismus.

b. Der Besessenheitswahn.

Die Vorstellung des Besessenseins besteht nicht bloß als Hypothese, durch welche gewisse Erscheinungen psychischer Störungen in objektiver Weise erklärt werden sollen, sondern sie hat häufig auch im Bewußtsein des Kranken selbst eine Stelle. Dieser Umstand hat wohl wesentlich dazu beigetragen, daß die Vorstellung dämonischer Besessenheit sich bis in unsere Zeit erhalten hat. Die subjektiven Empfindungen des Kranken, der sich von fremden Mächten beherrscht und gequält fühlt, werden kritiklos in diesem Sinn aufgefaßt und verwertet. Dieser verhängnisvolle Irrtum tritt besonders hervor in der Thätigkeit von Christoph Blumhardt (Werner S. 26 ss) und hat noch in neuester Zeit zum Exorcismus geführt (Lähr S. 28).

Griesinger (S. 244 ss) faßt derartige Vorstellungen und Empfindungen in dem allgemeinen Begriff der melancholia religiosa zusammen. Bei dieser handelt es sich um krankhafte religiöse Vorstellungen, den Wahn schwerer Verständigungen. Zuweilen verbinden sich jene Vorstellungen mit dem Gedanken dämonischen Besessenseins. Eine Andeutung des psychologischen Vorgangs ist in den nicht besonders seltenen Fällen zu erkennen, wo die eben ablaufenden Gedankenreihen von einem sich ganz unwillkürlich daran anknüpfenden inneren Widerspruch begleitet werden, was dann eine fatale Teilung, Spaltung der Persönlichkeit zur Folge hat. In den ausgebildetsten Fällen bekommen diese entgegengesetzten Vorstellungen eine große Selbständigkeit, setzen den Sprachmechanismus in Bewegung, äußern sich in Reden, welche dem Individuum fremd erscheinen. Bei gleichzeitigen, aus einzelnen Körperteilen entstehenden anomalen Sensationen wird den für das Bewußtsein des Kranken vorhandenen dämonischen Gestalten zuweilen ein beschränkter Sitz im Körper angewiesen.

So wertvoll Griesingers Erklärung der psychologischen Vorgänge ist, in denen der Gedanke des Besessenseins sich entwickelt, so trifft dieselbe doch nicht auf alle Erscheinungen des Besessenheitswahns zu. Die religiöse Färbung desselben tritt nur hervor beim Versündigungswahn. Dieser äußert sich in krankhaften Selbstvorwürfen: die eigene Vergangenheit wird ins schlimmste Licht gesetzt, die gräßlichsten Unthaten werden erdichtet, an harmlose Handlungen und Erlebnisse knüpft sich der Gedanke schwerer Verschuldung. Je nach der Art der religiösen Vorstellungen, vor allem aber unter dem Eindruck von Sinnestäuschungen, wird dieser Zustand der Verworfenheit, in dem sich der Kranke tief unglücklich fühlt, von diesem als ein Ueberwältigtsein von teuflischen Wesen gedeutet. Durch Lokalisierung der gedachten dynamischen Einwirkungen ergiebt sich von da aus, besonders bei anomalen körperlichen Sensationen, der Gedanke des Besessenseins.

Einen anderen Ausgangspunkt hat der physikalische Besessenheitswahn. Bei ihm tritt das Gefühl der Verschuldung völlig zurück. Die depressiven Wahnvorstellungen sind bestimmt durch das Gefühl körperlicher Beeinflussungen. Diese bekommen die abenteuerlichsten Ausmalungen und Deutungen. Der Kranke sucht die Urheber seiner Qualen teils außer sich teils in dem eigenen Körper. Im letzteren Fall bietet der Aberglaube das denkbar günstigste Material zur Ausbildung des Wahns. Die schon im gesunden Zustand geteilten Vorstellungen von bösen Geistern werden mit den körperlichen Beeinflussungen in Verbindung gebracht und darnach in phantastischer Weise weitergebildet. Dabei kann es (Kräpelin 686) vorkommen, daß sich dem Feinde im eigenen Leib eine andere freundlich gesinnte Macht zugesellt, welche mit jenem lange erbitterte Kämpfe und Zwiegespräche führt.

Uebrigens hat die Vorstellung des Besessenseins nicht in allen Fällen den Charakter einer Wahnidee. Häufig ist sie vielmehr eine vom Vorstellungskreis des Kranken aus richtige, wenn auch objektiv irrtümliche Deutung des Krankheitszustands. Dies trifft besonders bei hysterischen Kranken zu, dürfte aber auch in der Entwicklung des Besessenheitswahns in der Form eines Uebergangsstadiums anzunehmen sein. Die Grenze zwischen Aberglauben und

Wahn läßt sich nicht nach dem Inhalt der Vorstellungen selbst bestimmen. Im einzelnen Fall kann nur die Vergleichung mit dem Durchschnittsaberglauben der Umgebung einigermaßen einen Anhaltspunkt zur Beurteilung des Charakters derselben geben.

In allen Fällen von Besessenheitswahn giebt der Aberglaube den depressiven Wahnideen ihre dahingehende Richtung. Der Besessenheitswahn tritt besonders heftig und zahlreich da auf, wo der Aberglaube sich viel mit der Geisterwelt beschäftigt. In demselben Maß, wie die abergläubischen Vorstellungen, treten die Ideen des Besessenseins zurück. Andere Wahnbildungen treten an ihre Stelle. Es ist bezeichnend, daß in unserer Zeit, in der die physikalischen Kenntnisse und die spiritistischen Anschauungen populär geworden sind, diese den Wahnvorstellungen ihren Inhalt geben. An die Stelle dämonischer Einwirkungen treten elektrische, magnetische, hypnotische, sympathetische Beeinflussungen (Kräpelin 152). Der Besessenheitswahn wird verschwinden, wenn die letzten Spuren abergläubischer Vorstellungen betreffend die bösen Geister aus der Volksseele getilgt sein werden. Ob dies bei der Zähigkeit, mit welcher solche Anschauungen sich erhalten, und bei ihrer Verquickung mit religiösen Vorstellungen je zu hoffen ist, erscheint sehr fraglich.

2. Die neutestamentliche Vorstellung des Besessenseins in ihrem Wert für den christlichen Glauben.

Wenn die Theorie des Besessenseins sich gegenüber der psychiatrischen Wissenschaft nicht mehr aufrecht erhalten läßt, wenn die Erscheinungen dämonischer Beeinflussung vielmehr als natürliche Krankheitszustände bezw. als Wahnideen erwiesen sind, so hat die Theologie die Aufgabe, die Vorstellung des Besessenseins vom christlichen Glauben loszulösen. An sich hat dieselbe keine Beziehung zum Glauben; sie gehört in das Gebiet der Erfahrungswissenschaft und muß sich durch diese prüfen und berichtigen lassen. Nur dadurch, daß sie geschichtlich mit dem Bewußtsein und der Thätigkeit Jesu verbunden ist, hat sie auch eine Bedeutung für den christlichen Glauben gewonnen. Die Frage, ob eine als Irrtum erwiesene Meinung auf dem Gebiet des welt-

lichen Wissens mit der Autorität Jesu zu decken wäre, ist unbedingt zu verneinen. Darin läge eine völlige Verkennung des religiösen Charakters der Offenbarung, welche die verderblichsten Folgen für die Glaubensstellung des Christen hätte und denselben in die bedenklichsten Kollisionen drängen würde. Die Theologie muß der Wissenschaft auf ihrem Gebiet freie Bahn und volles Recht geben, selbst wenn sie dadurch genötigt würde, solche Vorstellungen, welche geschichtlich mit dem Glauben verwachsen sind, zu berichtigen. Sie hat die Aufgabe, unter Ablösung zeitlich bedingter Vorstellungen den Glaubensinhalt sicher zu stellen, indem sie das Wesentliche desselben zum Bewußtein bringt und unter Beschränkung auf das Gebiet, in dem die religiöse Betrachtung alleiniges Recht hat, den Glauben auf einen durch die Wissenschaft unanfechtbaren Boden stellt (vgl. Schwartzkopff ibid. Abschnitt 6).

Wenn der Glaube die unbedingte Autorität Jesu auf das religiös-sittliche Gebiet der Offenbarung beschränkt, so fällt es ihm doch schwer, Jesum auch nur mit einem dem Gebiet des menschlichen Wissens zufallenden Irrtum behaftet zu wissen. Von diesem Gefühl aus hat man versucht, unter voller Anerkennung der psychiatrischen Wissenschaft die Stellung Jesu zur Frage des dämonischen Besessenseins zu rechtfertigen. Nach zwei Seiten hat man in diesem Bestreben die Irrtumslosigkeit Jesu festzuhalten sich bemüht:

1) mit der Annahme, daß jene Vorstellung zur Zeit Jesu eine reale Berechtigung durch Auftreten einer wirklichen dämonischen „Zeitkrankheit“ gehabt habe;
2) mit der Voraussetzung, daß Jesus, obgleich im Besitz eines höheren anthropologischen Verständnisses, dem herrschenden Volksglauben sich akkommodiert habe.

„Das Auftreten wirklich Dämonischer gehört mit zu der vielfach singulären, wundererfüllten Beschaffenheit des ersten christlichen Zeitalters“ (Werner 33). — „Die Macht der Finsternis warf damals ihre ganze Gewalt auf die Menschheit, um das Licht zu unterdrücken, das in Christo anbrach“ (ibid.). — „Es mußten solche Krankheiten auftreten, damit der Heiland sich als den Herrn erweise, der des Satans Reich in jeder Gestalt und Wirkung zu

zerstören vermag" (ibid.). Gegen diese Hypothese sprechen zunächst geschichtliche Gründe:

1) die Besessenen des Neuen Testaments unterdrücken das Licht nicht, sondern begrüßen es vielmehr durch die blitzartig in ihnen aufleuchtende messianische Erkenntnis vor allen Anderen;
2) die Macht der Finsternis ist in ihnen nicht specifisch vertreten, da die Besessenheit weder durch besondere Sünde verschuldet ist noch in ihren Erscheinungen sich als prinzipiell entsittlichend darstellt;
3) nicht bloß in der jüdischen Welt, sondern auch unter den heidnischen Völkern, nicht erst zur Zeit Jesu, sondern schon zuvor spielen die Dämonen eine bedeutende Rolle; sie können also mit dem Auftreten Jesu in keine nähere Beziehung gebracht werden.

Dazu kommen noch dogmatische Bedenken:

1) Es wäre wider die sittliche Weltordnung, wenn Gott zur Verherrlichung der Macht Christi besonders unheimliche Krankheiten, sogar über Kinder, verhängen würde;
2) es wäre eine Verkennung der fortgehenden geistigen Einwirkungen und Machtäußerungen des erhöhten Christus, wenn das Reich der Finsternis es jetzt nicht mehr für der Mühe wert hielte, alle seine Machtmittel zu entfalten. Hat es dieselben gegen den von menschlichen Schranken eingeengten, sichtbaren Jesus nötig gehabt, so bedarf es derselben noch viel mehr, da Jesus diesen Schranken entrückt ist.

Wenn sodann Werner die dämonenfreie Zeit in die Periode zwischen dem ersten und letzten Advent Jesu verlegt und die Möglichkeit offen läßt, daß in der letzten Zeit jene singulären Erscheinungen wieder auftreten möchten (S. 34), so erheben sich hiegegen ernste Bedenken praktischer Art insofern, als die eschatologischen Neigungen jedes scheinbare Symptom zur Konstatierung der letzten Zeit begierig aufgreifen und auf der von Werner gegebenen Grundlage jederzeit wirkliches dämonisches Besessensein statuieren dürften.

Der Versuch, die dämonische Besessenheit als nunmehr erloschene, aber für die Zeit Jesu wirkliche und charakteristische Krank-

heit zu fassen, ist nicht zu halten. Es gilt vielmehr, von dem Zugeständnis an die Psychiatrie aus offen die Konsequenz zu ziehen auf die Krankheitserscheinungen zur Zeit Jesu: auch damals waren jene Zustände, die auf dämonische Einwirkung zurückgeführt wurden, natürliche Störungen des psychischen und physischen Lebens.

Auf dem Boden dieser historischen Auffassung sucht die Akkommodationstheorie Jesu Autorität zu wahren. Dieselbe wird in der neueren Litteratur nur von Lähr (S. 9 ss) vertreten. Es berührt außerordentlich sympathisch, wenn in ihm ein Irrenarzt von solcher Bedeutung ein anthropologisches Verständnis bei Jesu voraussetzt, das weit über seine Zeit hinausgeht. Für eine Akkommodation an die volkstümliche Vorstellung werden pädagogische und psychiatrische Gründe geltend gemacht. Aber „ist das auch noch Pädagogik, die sich Irrtümern anbequemt, ohne auch nur einmal den Versuch zu machen aufzuklären?“ (Hafner 15). „Wollte Jesus nicht erst neue Namen einführen, so mußte er sich so ausdrücken, wie er es that“ (Lähr). Die Hauptsache war ihm die Heilung selbst, die Form ist irrelevant. „Sein Verfahren ähnelt dem des Arztes, der etwas Gleichgültiges verschreibt, weil das Volk Medizin haben will, aber dem des tüchtigen Arztes, der daneben Wirksames thut oder anordnet“ (id.). Als Analogie für Jesu Verhalten gegenüber den Dämonischen sei die symbolische Handlung bei der Heilung des Tauben und Blinden (Marc. 7, 32 ss; 8, 22 ss) anzusehen. Eine unwürdige Mystifikation (Schwartzkopff 308) könnte in jenem Verfahren nur gefunden werden, wenn die Absicht der Täuschung vorhanden wäre. Jesus konnte, soweit es mit dem Gedanken des Reiches Gottes vereinbar war, die Volksanschauungen schonen, auch wenn sie für ihn überwunden waren; wären damals aus dem Besessensein die Konsequenzen des Hexenprozesses gezogen worden, so hätte Jesus die sittliche Pflicht gehabt, aus seiner Zurückhaltung herauszutreten; den harmlosen Vorstellungen seiner Zeit brauchte er nicht entgegenzutreten. Ein rücksichtsloses Auflösen derselben hätte nur zu weiteren Komplikationen und unfruchtbaren Auseinandersetzungen geführt.

Aus denselben Gründen, aus welchen Jesus dem Volk gegen-

über zurückhaltend sein mußte, mußte er es doppelt den Kranken gegenüber sein: denn diese wären noch weniger im stande gewesen, aufklärende Worte zu verstehen und zu verarbeiten. „Die rechte Psychiatrie verschont ohne besonderen Grund den Kranken mit einer Erklärung dessen, was die Wissenschaft über seine Krankheit lehrt und sucht statt dessen die Krankheit selbst zu heben“ (Lähr 10). Aber „ist das auch noch Psychiatrie, die den Wahn des Kranken als Wahrheit respektiert?“ (Hafner 15). „Irre dürfen nie und in keinem Fall belogen werden“ (Werner 5). Diese Einwürfe treffen nicht zu, da sie von einer falschen Voraussetzung ausgehen. Bei den Dämonischen des Neuen Testaments war das Besessensein keine Wahnidee. „Ein Geisteskranker zur Zeit Jesu mußte dem allgemeinen Irrtum verfallen, sich für dämonisiert zu halten; das war eine aus richtigem Krankheitsgefühl entsprungene Selbsterkenntnis“ (Lähr 11).

Könnte hienach den pädagogischen und psychiatrischen Motiven einer Akkommodation die Berechtigung nicht abgesprochen werden, so läßt doch der geschichtliche Thatbestand eine derartige Deutung nicht zu. Ein höheres anthropologisches Verständnis der Krankheitszustände überhaupt läßt sich bei Jesus nicht nachweisen; seine Heilthätigkeit ist davon ganz unabhängig, sofern sie sich nicht ärztlicher Mittel bedient, sondern in δυνάμεις besteht. Diese sind in ihrer Wirkung nicht abhängig von einer diagnostisch zutreffenden Therapeutik. Am wenigsten läßt sich in der Frage des dämonischen Besessenseins bei Jesu die Hypothese eines höheren Wissens begründen. Denn auch in solchen Fällen, in welchen das Motiv einer Akkommodation ausgeschlossen wäre, stellt sich Jesus auf den Boden der volkstümlichen Vorstellungen. Bei den Erfolgen, welche die Jünger in der Heilung Dämonischer haben, sieht Jesus im Geist „den Satanas vom Himmel fallen wie einen Blitz“ (Luc. 10, 18). Die Vorstellung des dämonischen Treibens (Mtth. 12, 43—45) verwendet er unbefangen als Grundlage einer Parabel. Hier wäre die Grenze einer sittlich berechtigten Akkommodation überschritten und die Inanspruchnahme eines höheren Wissens für Jesum würde denselben mit einem sittlichen Makel behaften.

Die Theologie muß unter diesen Umständen offen anerkennen,

daß **Jesus in betreff des dämonischen Besessenseins die irrtümlichen Vorstellungen seiner Zeit geteilt hat.** Die Autorität Jesu ist abzugrenzen, indem die zeitlich bedingten Vorstellungen auf dem Gebiet des weltlichen Wissens vom christlichen Glauben abgelöst werden; je mehr dagegen der sittlich-religiöse Gehalt der Offenbarung in seiner ewigen Wahrheit erfaßt wird, um so stärker wird die Position des Glaubens sein. Soweit aber der Gedanke des Besessenseins aus religiösen Motiven heute noch vertreten wird, muß die Theologie mit aller Entschiedenheit die Verantwortung dafür ablehnen.



